

Humboldt-Universität zu Berlin

Dissertation

Vom Wortgeschehen
zu einer hermeneutischen Konzeption des Wortes Gottes.
Paul Ricœur und seine Rezeption
(in) der deutschsprachigen protestantischen Theologie

zur Erlangung des akademischen Grades Dr. theol.
der Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin
von Miriam Wojakowska

Präsidentin: Prof. Dr.-Ing. Dr. Sabine Kunst

Dekan: Prof. Dr. Dr. h.c. (mult.) Christoph Marksches

Gutachter: 1. Prof. Dr. Notger Slenczka
2. Prof. Dr. Ugo Perone

Datum der Einreichung: 14.06.2018

Datum der Disputation: 28.11.2018

Zusammenfassung

Die Arbeit geht einem Rezeptionsgeschehen zwischen Theologie und Philosophie im 20. Jahrhundert nach, das nach dem Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit fragt. Rudolf Bultmanns *Kerygma* und Martin Heideggers *Ereignis* versuchen zu beschreiben, wie Sprache auf die Wirklichkeit und die Existenz wirkt. Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling gehen in ihrer Hermeneutischen Theologie von einer christologischen Verhältnisbestimmung aus: Weil Gott im Wort wirkt, ist der Mensch sprachlich bestimmt. Ihr Konzept *Wortgeschehen* verbindet die sprachliche mit der existentialen Ebene, um das Wort Gottes als dynamisch und rechtfertigend wirkmächtig zu interpretieren.

Der Philosoph Paul Ricœur rezipiert diese theologische Verhältnisbestimmung. Er versucht mit seiner Hermeneutik des Symbols, der Metapher und des Textes, existentielle Strukturen und Wirkweisen von Sprache zu beschreiben und setzt sich dazu auch mit dem *Wortgeschehen* auseinander. Allerdings weist Ricœurs Rezeption des theologischen Konzeptes auf strukturelle und hermeneutische Probleme hin. Ricœurs eigener Entwurf eines hermeneutischen Prozesses bezieht Struktur und Bedeutung des Textes, sowie Kritik und Glaube des Verstehenden in den Interpretationsvorgang ein und öffnet sich für bibelhermeneutische Überlegungen. Der Philosoph Ricœur wird daher theologisch vielfach rezipiert. Eine konkrete Schnittstelle stellt die Gleichnisdiskussion ab den 1970er Jahren dar, an der Ricœur sich beteiligt und in der seine Hermeneutik theologisch rezipiert wird. Gleichzeitig vertieft diese Diskussion das Konzept *Wortgeschehen*, weil sie sprachliche Mechanismen und deren existentielle Wirkung genauer beschreibt.

Nachdem das *Wortgeschehen* philosophisch wie theologisch weiterentwickelt wurde, erweist es sich in der Frage nach einer Hermeneutik des Wortes Gottes als dienliches Konzept, weil es die sprachliche Ebene des Wortes Gottes mit hermeneutischen und theologischen Begründungen seiner existentialen Wirkung verbindet.

Schlagwörter: *Hermeneutik, Paul Ricœur, Systematische Theologie, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Bibel, Gleichnisse, Wortgeschehen, Sprachereignis*

Abstract

This dissertation investigates a mutual reference between theology and philosophy in the 20th century dealing with the issue of the relation between language and reality. Rudolf Bultmann's *Kerygma* and Martin Heidegger's *Ereignis* try to describe, how language effects reality and existence. In their Hermeneutical Theology, Ernst Fuchs and Gerhard Ebeling define a christological relation: Because God acts through the word, human existence is defined through language. Their concept *Wortgeschehen* relates linguistic to existential layers of meaning in order to interpret the word of God as dynamic and justifying.

The philosopher Paul Ricœur refers to this theological relation. In his hermeneutics of symbols, metaphors and texts, he tries to describe existential structures and effects of language and concerning this question also discusses the *Wortgeschehen*. Yet, Ricœur's reference to the theological concept points out structural and hermeneutical problems. Ricœur's own concept of a hermeneutic process integrates structure and meaning of a text, as well as the critical and faithful understanding into the process of interpretation. His position is open for

hermeneutics of the Bible. Thus, there are several theological references to the philosopher. The discussion on parables in the 1970s represents a concrete intersection of both disciplines, involving Ricoeur and the theological reception of his hermeneutics. At the same time the discussion elaborates the concept *Wortgeschehen* describing language mechanisms and existential effects more precisely.

Through its continuing philosophical and theological development the *Wortgeschehen* proves a helpful concept concerning the question of hermeneutics of the word of God, because it connects the linguistic layer of the Word of God to hermeneutic and theological reasons of its existential effect.

Keywords: *Hermeneutics, Paul Ricoeur, christian philosophical theology, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Bible, parables, Wortgeschehen, Sprachereignis*

Danksagung

Ich danke meinem Betreuer Prof. Dr. Notger Slenczka, der mich mit großem Zutrauen in allen Fragen beraten und begleitet hat.

Prof. Dr. Ugo Perone danke ich für sein Gutachten.

Mein Dank gilt der Frauenförderung der Humboldt-Universität, deren Stipendium mir wichtige Starthilfe gegeben hat. Der Konrad-Adenauer-Stiftung danke ich für die finanzielle Förderung, ihr anregendes Seminarangebot und vor allem für die engagierte Begleitung meiner Arbeit, insbesondere durch Dr. Gernot Uhl. Meiner Familie danke ich für die vielfältige Unterstützung, besonders Wojtek, der weit mehr getan hat, als unermüdlich Citavi am Laufen zu halten.

Karl Tetzlaff danke ich, dass er mir beim Korrekturlesen und bei der fachlichen und organisatorischen Vorbereitung der Disputation zuverlässig zur Seite stand.

Meiner Mentorin Pfn. Elke Rosenthal, die nicht nur meine Disputationsvorbereitungen im Vikariat begeistert gefördert hat – danke für die bestärkende Wegbegleitung.

Christoph Rätz, der mein gewissenhafter und motivierender Gesprächspartner auf den letzten Schritten zur Veröffentlichung war – danke für alles.

Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung der Dissertation.

Inhalt

Inhalt	3
Einleitung	7
I. Das <i>Wortgeschehen</i> als theologisches Konzept	14
1. Ausgangspunkt: Rudolf Bultmann und Martin Heidegger bearbeiten die existentielle Hermeneutik als gemeinsames Problemfeld von Theologie und Philosophie	14
1.1. Heideggers <i>Ereignis</i> : Die wechselseitige Erschließung von Sprache und Sein	18
1.2. Bultmanns <i>Kerygma</i> : Das Wort Gottes als existentielle Anrede	25
2. Weiterentwicklung: Die Rezeption des gemeinsamen Problemfeldes durch Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling	30
2.1. Fuchs: Eine kerygmatische Lesart des <i>Ereignisses</i> – die theologische Bedeutung von Sprache im <i>Sprachereignis</i>	31
2.2. Ebeling: Eine ereignishermeneutische Vertiefung des <i>Kerygmas</i> – das <i>Wortgeschehen</i> als theologisches Sprachverständnis	42
3. Zusammenfassung: Systematische Hintergründe des <i>Sprachereignisses</i> / <i>Wortgeschehens</i>	51
4. Ernst Fuchs: <i>Sprachereignis</i>	52
4.1. Zur fraglichen Terminologie: Bedeutung und Funktion des <i>Sprachereignisses</i>	53
4.1.1. Der Glaube als <i>Sprachereignis</i> : Offenbarungsstruktur von Text, Verkündigung und Rechtfertigung	56
4.1.2. Jesus als <i>Sprachereignis</i> : Wahrheit und Rechtfertigung als Offenbarungsinhalt	62
4.1.3. Gott als Subjekt des <i>Sprachereignisses</i> : Trinitarische Verankerung des Konzeptes	70
4.2. Zusammenfassung: Das <i>Sprachereignis</i> als trinitarisches Konzept	72
5. Gerhard Ebeling: <i>Wortgeschehen</i>	74
5.1. Zur fraglichen Terminologie: Bedeutung und Funktion des <i>Wortgeschehens</i>	76
5.1.1. Das Wort zwischen Lüge und Wahrheit, Gesetz und Evangelium	78
5.1.2. Die Wirklichkeit zwischen Fragmentarischem und Einheit, Welt und Gott	84
5.1.3. Der Mensch zwischen Fraglichkeit und Identität, Sünde und Gerechtigkeit	86
5.2. Zusammenfassung: Das <i>Wortgeschehen</i> als Struktur und Lösung der Ambivalenzen	90
	3

6. Fazit: Das <i>Wortgeschehen</i> als theologisches Konzept	93
6.1. <i>Sprachereignis</i> und <i>Wortgeschehen</i> : Unterschiedliche Ansätze im gemeinsamen Interesse einer Hermeneutischen Theologie	93
6.2. Probleme und Anfragen an das <i>Wortgeschehen</i> : Unklares Sprachverständnis zugunsten theologischer Funktion	98
6.3. Ausblick auf Kapitel II.: Die Rezeption des <i>Wortgeschehens</i> durch Ricœur als Vertiefung des gemeinsamen Problemfelds von Theologie und Philosophie	101
II. Das <i>Wortgeschehen</i> in der philosophischen Rezeption Paul Ricœurs	102
1. Was heißt <i>Wortgeschehen</i> ? – Ricœurs Rezeption der theologischen Ansätze	102
1.1. Einordnung: Das <i>Wortgeschehen</i> im Rahmen der Bibelhermeneutik	103
1.2. Ricœurs Übersetzung des Begriffs „ <i>Wortgeschehen</i> “ als Verknüpfung zu sprachphilosophischen Ansätzen	106
1.3. Kritik aus philosophischer Perspektive im theologischen Sinne	111
1.3.1. Erster Kritikpunkt: Das <i>Wortgeschehen</i> als idealistisch verkürzter Begriff	111
1.3.2. Zweiter Kritikpunkt: Das <i>Wortgeschehen</i> als unkritischer Begriff	112
1.3.3. Dritter Kritikpunkt: Das <i>Wortgeschehen</i> als missverständlicher Begriff	114
1.4. Zusammenfassung: Philosophisch-hermeneutische Vertiefung des <i>Wortgeschehens</i> als Aufgabe	116
2. Was bedeutet <i>Wortgeschehen</i> ? – Ricœurs Rezeption als eigener Entwurf	119
2.1. Verhältnisbestimmung von theologischer und philosophischer Hermeneutik	123
2.2. Das Wort Gottes: Bibel, Offenbarung und religiöse Sprache	125
2.3. Verstehen des Wortes: Interpretation als hermeneutischer Prozess	128
2.4. Methodische Überlegungen zur Interpretation von Struktur und Sinn des Textes	134
2.5. Zusammenfassung: Sprachphilosophische und theologische Zugänge zu einer existentialen Bibelhermeneutik	139
3. Philosophische Vertiefung: Der hermeneutische Prozess	144
3.1. Ein Symbol- und Sprachverständnis mit ontologischer Dimension	146
3.1.1. Hermeneutik des Symbols	150
3.1.1.1. Glaube: Existenziale Interpretation	151
3.1.1.2. Kritik: Durchdenken und Weiterdenken des Symbols	153

3.1.2. Fazit: Symbol als Verbindung von Sprache und Sein	155
3.2. Die Metapher	158
3.2.1. Metaphorische Wahrheit: Referenz der poetischen Sprache	160
3.2.2. Fazit: Die Metapher als sprachliche Neuschöpfung des Wirklichkeitsverständnisses	164
3.3. Der Text	166
3.3.1. Die Texthermeneutik: Textverständnis ist Selbstverständnis	168
3.3.2. Fazit: Lesen bildet narrative Identität	172
3.4. Zusammenfassung: Der hermeneutische Prozess als Ausarbeitung des Konzepts <i>Wortgeschehen</i>	176
4. Fazit: Das <i>Wortgeschehen</i> in philosophischer Rezeption	179
4.1. Rezeption des theologischen Konzepts aus hermeneutischer Perspektive	181
4.2. Bibelhermeneutik und philosophische Hermeneutik: Begründung der existentialen Interpretation in sprachlichen Strukturen	185
4.3. Ausblick auf Kapitel III.: Rezeption Ricœurs nach der Hermeneutischen Theologie	187
III. Das <i>Wortgeschehen</i> als aktuelles theologisches Konzept	188
1. Theologische Hermeneutik nach der Hermeneutischen Theologie: Vorüberlegungen zur Rezeption Ricœurs und Aktualisierung des <i>Wortgeschehens</i>	189
1.1. Bedingungen und Probleme der Rezeption Ricœurs	190
1.2. Die systematisch-theologische Aktualisierung des <i>Wortgeschehens</i> als kritische Arbeit am Konzept	195
1.3. Das <i>Sprachereignis</i> in der Gleichnisdebatte als vertieftes strukturelles und hermeneutisches Verständnis	201
1.3.1. Gleichnisse als Sprachform des Wortes Gottes: Struktur des <i>Sprachereignisses</i>	203
1.3.2. Gleichnisse interpretieren: Hermeneutik des <i>Sprachereignisses</i>	212
1.4. Zusammenfassung: Ricœurrezeption als kritische und hermeneutische Weiterentwicklung des <i>Wortgeschehens</i>	220
2. Fazit: Von den Gleichnissen zu einer Hermeneutik des Wortes Gottes	222

IV. Hermeneutische Überlegungen zum Wort Gottes	224
1. Das sprachlich konstituierte Selbstverständnis: Anthropologische Voraussetzungen des <i>Wortgeschehens</i>	225
2. Ansätze zu einem theologischen Sprachverständnis	230
2.1. Das Verhältnis von Wort und Wirklichkeit: Ricœurs zentraler Kritikpunkt am <i>Wortgeschehen</i> als Problemstellung	230
2.2. Strukturen des Wortes Gottes: Existentialer Bezug und christologische Interpretationsperspektive	233
2.3. Übertragung der Strukturen auf ein theologisches Sprachverständnis	238
3. Die existentielle Wirkung des Wortes: rechtfertigender Verstehensprozess, realpräsender Jesus Christus und neues Selbstverständnis	242
3.1. Der Geschehenscharakter des <i>Wortgeschehens</i> : Kritik und hermeneutische Differenzierung	242
3.2. Hermeneutik des Wortes Gottes: Identifikation mit Jesus im Glauben	246
4. Zusammenfassung: Das Wort Gottes als <i>Wortgeschehen</i>	252
Abschluss	254
Literaturverzeichnis	260

Abkürzungen nach RGG⁴

Einleitung

„Je parie que je comprendrai mieux l’homme et le lien entre l’être de l’homme et l’être de tous les étants si je suis l’*indication* de la pensée symbolique.“¹

PAUL RICŒURS Wette setzt auf die Sprache als Zugang zum Sein und zwar auf eine Sprache, die selbst anweist und dem Verstehenden das Sein erschließt. Wie ist das Verhältnis der Sprache zum Sein, das heißt, welche Rolle spielt sie für das Sein des Menschen im Selbstverhältnis und gegenüber den anderen, und wie verhält sich Sprache zum Sein allgemein, also zur Wirklichkeit? Wie funktioniert Sprache, hat sie eine eigene Wirklichkeit oder kann sie eine solche schaffen? RICŒUR ist in seinen philosophischen und bibelhermeneutischen Überlegungen zum Wort Gottes auch der theologischen Bedeutung dieser Fragen nachgegangen.

Das Besondere an RICŒURS Entwurf liegt darin, dass er selbst stets der Sprache folgt, um ihre Funktion und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit zu beschreiben. Ihm geht es um schöpferische sprachliche Strukturen, Interpretationswege zwischen Struktur und Existenz und vor allem um das Verstehen durch Kritik und Glaube. Dabei rezipiert der Philosoph RUDOLF BULTMANN und andere theologische Positionen, sodass sein Entwurf sehr deutliche Anknüpfungsmöglichkeiten für eine theologische Hermeneutik bietet.

Wie sind diese aufgenommen worden? Gibt es eine systematische Beziehung zwischen der Hermeneutischen Theologie und der hermeneutischen Philosophie RICŒURS, die sich ungefähr zeitgleich entwickelten? Wie wird die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit in der Theologie beantwortet? Wie wird das Wort Gottes demnach verstanden und hermeneutisch konzipiert?

Diese umfassenden Problemstellungen stehen hinter dem erklärungsbedürftigen Titel dieser Arbeit:

„Die Rezeption Paul Ricœurs (in) der deutschsprachigen protestantischen Theologie“

Die folgenden Erklärungen sind kurze inhaltliche Vorbemerkungen, um thematische Abgrenzung, Vorgehen und Ziel Arbeit darzustellen. Anschließend mache ich noch kleinere formale Anmerkungen.

¹ Ricœur 1988b, 486 („Ich wette, dass ich den Menschen und den Zusammenhang zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein alles Seienden besser verstehe, wenn ich der Anweisung des symbolischen Denkens folge.“).

In dieser Arbeit werden parallel zwei Ebenen bedacht: Zum einen ein bestimmtes Rezeptionsgeschehen zwischen Theologie und Philosophie, nämlich zwischen der Hermeneutischen Theologie und PAUL RICŒUR; zum anderen die Entwicklung eines systematischen Konzeptes, nämlich des *Wortgeschehens* / *Sprachereignisses*². Beide Ebenen gehören deswegen zusammen, weil sich die gegenseitige Rezeption sachlich um eben dasjenige systematische Problem dreht, das das *Wortgeschehen* ausdrücken will. Außerdem entwickelt sich das *Wortgeschehen* gerade durch diese Rezeption weiter.

Insofern erklärt dieser Zusammenhang als gliederndes Ergebnis der Arbeit, wie die recht weit gefasste Problemstellung bearbeitet wird: Die gegenseitige Rezeption lässt sich konkret und systematisch-theologisch weiterführend an diesem bestimmten Geschehen und diesem bestimmten Konzept zeigen. Dieser Grundgedanke wird nun noch im Einzelnen begründet und abgegrenzt:

Unter „Rezeption“ verstehe ich ganz allgemein die Aufnahme fremder Gedanken.³ Im Verlauf der Arbeit werden einzelne Rezeptionsprozesse detailliert untersucht, sodass jeweils deutlich wird, wie diese Aufnahme genau gestaltet ist. Methodisch kann sowohl die Orientierung an

² Kapitel I. stellt dar, wie sich diese beiden Begriffe zueinander verhalten. Da es zu dem Ergebnis kommt, dass die Konzepte sich im Kern nicht unterscheiden, werde ich mit dem Begriff *Wortgeschehen* in weiten Teilen der Arbeit beide Konzepte bezeichnen. Die Wahl fällt auf diesen Begriff, weil RICŒUR sich vor allem damit auseinandersetzt und dieser Begriff daher für die Beobachtung der Rezeption zu bevorzugen ist.

Ein prominentes Beispiel für die Bewegung von Wort zu Tat bietet auch GOETHEs Faust:

„Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort!‘
Hier stock’ ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh’ ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!“ (Goethe 1994, 61, 1224-1237)

Vergleichbare Aspekte zum *Wortgeschehen* sind neben der Bewegung des λόγος zwischen Wort und Tat der Bezug zum Johannesprolog (vgl. v.a. S.129, Anm. 556) und ein geistgewirktes Wortverständnis (dazu: IV.2.3.).

³ Damit folge ich der grundlegenden Definition in Pfeiffer ³2007, 283: „Aufnahme und Verarbeitung eines Kunstwerks. [...] Gemeint sind die Aktualisierung und Weiterverarbeitung von Textstrukturen im Bewußtsein des Lesers bzw. die Artikulation dieser Prozesse in Dokumenten wie Kritiken, Rezeptionsprotokollen oder literarischen Werken (produktive Rezeption).“ Dort auch weitere Differenzierungen der literaturwissenschaftlichen Diskussion. Vor diesem allgemeinen Hintergrund stehen meine konkreten sachbezogene Überlegungen, die zur allgemeinen Reflexion des Phänomens beitragen können, v.a. zur Rezeption RICŒURS (s. III.1.1.).

dem konkreten Konzept *Wortgeschehen*, als auch die Eingrenzung auf ein bestimmtes Rezeptionsgeschehen anhand der beteiligten Personen (in erster Linie: RUDOLF BULTMANN, MARTIN HEIDEGGER, ERNST FUCHS, GERHARD EBELING, PAUL RICŒUR) absichern, dass es sich um eine sachgerechte Darstellung handelt und die Bezugnahme nicht von außen konstruiert wird. Die Interpretationsleistung liegt dabei darin, die systematischen Zusammenhänge der Rezeption aufzuzeigen und auch diejenigen Konzepte und Begriffsbedeutungen dazu in Beziehung zu setzen, die nicht in unmittelbarer begrifflicher Übereinstimmung stehen, aber aus systematischen Gründen ebenfalls in diesen Zusammenhängen zu sehen sind.

Bei der Darstellung stehen bewusst einzelne Konzepte (außer dem *Wortgeschehen* vor allem: *Ereignis*, *Kerygma* und hermeneutische Konzeptionen der Realpräsenz, Zwei-Naturen-Lehre, sowie Trinitätstheologie) im Vordergrund, weil es mir nicht um eine forschungsgeschichtliche Rekonstruktion geht, sondern um die Entwicklung eines systematischen Zusammenhangs. Daher erscheinen die einzelnen Konzepte gewissermaßen synchron, weil ich die forschungsgeschichtlichen Abhängigkeiten nur dort berücksichtige, wo sie das systematische Verständnis betreffen. Natürlich ist in diesem Sinne die forschungsgeschichtlich chronologische Abfolge des Rezeptionsgeschehens relevant. Allerdings argumentiere ich dafür, dass die Abhängigkeiten zwischen den Konzepten systematisch begründet werden müssen, weil eine historische Begründung zum einen schwer zu konstruieren ist⁴ und zum anderen lediglich eine allgemeine Voraussetzung für sachliche Zusammenhänge darstellt.

Die Wahl des konkreten Rezeptionsgeschehens und des in Frage stehenden Konzeptes stellt einen repräsentativen Ausschnitt der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts dar. So wird die Hermeneutische Theologie als eine zentrale theologische Richtung mit ihrem charakteristischen Konzept in den Mittelpunkt gestellt und gleichermaßen das in den besprochenen Ansätzen immer wieder problematisierte Verhältnis von Theologie und Philosophie untersucht. Zudem wird die Hermeneutische Theologie in der nachfolgenden Theologie sehr bald als abgeschlossen betrachtet, eine in der jüngeren Theologiegeschichte seltene Eigentümlichkeit, die fragen lässt, ob nicht trotzdem sachliche Impulse dieses theologischen Ansatzes weitergeführt werden. Dafür kommen hermeneutisch orientierte Positionen wie etwa von INGOLF DALFERTH, ULRICH KÖRTNER, NOTGER SLENCZKA und JÖRG LAUSTER in den Blick. Die Entwicklung des *Wortgeschehens* erweist sich in diesem Sinne als guter Einblick in eine

⁴Natürlich ist sie prinzipiell möglich und einzelne Nachweise werden hier an verschiedenen Stellen berücksichtigt.

langfristige, gemeinsame theologisch-philosophische Diskussion und wirft systematische Fragen auf, die bis in die heutige Theologie relevant sind.

Die Konzentration auf die *RICŒURrezeption in der Theologie*⁵ ermöglicht eine vertiefte Darstellung einer Position und erweist sich für die Analyse des *Wortgeschehens* und die damit verbundene Frage nach einer Hermeneutik des Wortes Gottes als weiterführend. Als Hintergrund dieser Frage blicke ich auf BULTMANN und HEIDEGGER, soweit ihre Arbeiten das Konzept *Wortgeschehen* vorbereiten. Sowohl RICŒUR als auch die Hermeneutische Theologie beziehen sich auf diese Positionen, sodass ihr Einfluss bis in einzelne Formulierungen hinein nachweisbar ist. Allerdings tragen auch andere Einflüsse zur Entwicklung des Konzeptes und zu der hermeneutischen Frage bei, die nicht berücksichtigt werden können. So ist beispielsweise oft auf die Nähe zwischen der Hermeneutischen Theologie und HANS-GEORG GADAMER hingewiesen worden,⁶ nicht zuletzt, weil er ein philosophischer Schüler HEIDEGGERS war und seine Hermeneutik sich mit theologisch anschlussfähigen Fragen beschäftigt. Die Rezeption ist bei den Theologen der Hermeneutischen Theologie schwer nachweisbar und bisher nicht eingehend untersucht worden.

Ebenfalls treten in dieser Arbeit solche philosophischen Positionen in den Hintergrund, die sich nicht unmittelbar mit RICŒUR verbinden. Besonders in der analytischen Philosophie gibt es allerdings darüber hinaus Ansätze, die sich von philosophischer Seite mit Konzepten beschäftigen, die dem *Wortgeschehen* nah stehen. Die Sprechakttheorie ist ein Beispiel dafür, das nur kurz zur Sprache kommen wird (III.1.2., S.219-221). Mit den theologischen Fragen lassen sich auch solche Fragen verbinden, die sich explizit auf die analytische Philosophie beziehen, wie einige theologische Ansätze, etwa von INGOLF DALFERTH (v.a. (Dalferth 1981) oder MATTHIAS PETZOLDT (Petzoldt 2012), zeigen. Allerdings liegt die phänomenologische Tradition konzeptionell näher und steht auch bei RICŒUR im Vordergrund. Benachbarte Untersuchungsfelder gibt es auch für die Detailfragen der Symbol- und auch Metapherntheorie, denn RICŒURS Ansatz ist nicht der einzige, auf den theologische Entwürfe sich beziehen. Rezipiert werden beispielsweise auch die Symboltheorie ERNST CASSIERS⁷ und die Metapherntheorie HANS BLUMENBERGS,⁸ jedoch bietet RICŒURS Metapherntheorie einen konkreten Bezug auf die Fragen der biblischen Hermeneutik und ist ab den 1970er Jahren der

⁵ Vgl. die Sammelwerke von Frey 2013 und Korsch 2016b, deren Aufsätze sich mit unterschiedlichen Detailfragen zu RICŒUR befassen, die hier behandelte Beziehung zur Hermeneutischen Theologie allerdings nicht umfassend untersuchen. Sie zeigen, dass das Thema der RICŒURrezeption in der protestantischen Theologie aktuell diskutiert wird und vielfältige Anregungen durch den Philosophen aufgenommen werden.

⁶ Z.B.: Robinson und Cobb 1965, 102-107; Dalferth 2010, 83; Theißen 2013, 31f.

⁷ Z.B.: Korsch und Rudolph 2000; Körtner 2001, 138.

⁸ Z.B.: Buntfuss 1997, 83ff; Stoellger 2000.

maßgebliche Anlass für die Theologie gewesen, die Metaphernfrage neu aufzunehmen. Diese Bedeutung RICŒURS für die Theologie entwickelte sich ganz seiner Intention gemäß vor allem im exegetischen Bereich. Da sein Werk insgesamt über die Metapherntheorie hinaus theologisch gewinnbringend anschlussfähig ist, stellt RICŒUR auch in anderen Bereichen der Theologie eine beliebte philosophische Referenz dar.

Die *Rezeption RICŒURS*⁹ auf den Dialog mit hermeneutischen Fragen in der Theologie zu konzentrieren, trifft durchaus den Kern seines Interesses an der Theologie und erlaubt es, entscheidende Aspekte seiner Philosophie zu erschließen. Allerdings treten dadurch einzelne Rezeptionsvorgänge in den Hintergrund, die RICŒURS Bezug auf die Theologie noch breiter erscheinen lassen. Dazu gehört RICŒURS Rezeption KARL BARTHS,¹⁰ auch wenn hier einzelne Aspekte genannt werden, die in Verbindung zur Frage nach dem Wort Gottes stehen. Leitend für RICŒURS Interesse an BARTH ist aber sein Engagement in der christlich-sozialistischen Bewegung, die sich im Frankreich der 1930er Jahre maßgeblich an BARTH orientierte.¹¹ Ist also BULTMANN RICŒURS hermeneutischer Bezugspunkt in der Theologie, so besteht zu BARTH eine gesellschaftspolitische Beziehung, die allerdings mit zunehmendem Alter für RICŒUR an Bedeutung verliert, obgleich grundlegende Aspekte der Theologie BARTHS in RICŒURS Denken erhalten bleiben.¹²

Von der theologischen Seite der Rezeption betrachtet stellen auch die Einschränkungen auf *deutschsprachige* und *protestantische Theologie* eine Auswahl dar, die in der Begegnung mit dem französischen Philosophen sowohl forschungsgeschichtlich als auch aus sachlichen Gründen besonders relevant ist. Dass eine gegenseitige Rezeption angesichts der spannungsvollen Geschichte zwischen den beiden Ländern im 20. Jahrhundert zu beobachten ist, zumal ein theologisches Interesse eines Philosophen aus dem laizistischen Frankreich, ist bemerkenswert und weist der gemeinsamen Fragestellung umso größere Bedeutung zu. Diese

⁹ Einen Überblick über RICŒURS Rezeption der deutschsprachigen protestantischen Theologie gibt Raden 1988a, Exkurs, 233-262.

¹⁰ Z.B.: Ricoeur 1975, 127; Ricœur 1995a, 226f. Darstellend: Dosse 2008, 203-213. Erwähnenswert sind RICŒURS Bezugnahmen auf MOLTSMANN (Ricœur 1969d; Ricœur 1979), PANNENBERG (in Gegenüberstellung zur Hermeneutischen Theologie: Ricœur 1977, 21; Ricœur 1994a, 299), TILICH (Ricoeur 1975, 128) und VON RAD (Ricœur 1971a, 44-46; kleinere Verweise: Ricoeur 1974b, 37f; Ricœur 1977, 20, u.ö.), die zeigen, dass sich RICŒUR nicht nur von BULTMANN her mit der Hermeneutischen Theologie beschäftigt hat, sondern themenspezifisch jeweils relevante deutschsprachige Theologen rezipiert. BARTH spielt dabei eine herausgehobene Rolle.

¹¹ Dosse 2008, 47-63.

¹² Grundlegender Überblick bei Dosse 2008, 203-213.

Fragestellung zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit ist sowohl das zentrale Anliegen der Hermeneutischen Theologie, die im deutschsprachigen Protestantismus der Nachkriegszeit eine wichtige Strömung darstellt, als auch der Schwerpunkt von RICŒURS Philosophie.

In hermeneutischen Fragen ist RICŒUR ebenso für die katholische Theologie von Interesse. Obwohl er selbst Protestant war, kann seine Philosophie vor allem aus fundamentaltheologischer Hinsicht vergleichbar mit der protestantischen Rezeption im Rahmen katholischer Entwürfe rezipiert werden.¹³ Zeitgleich mit der Entdeckung RICŒURS für die protestantische Theologie setzen daher diverse Untersuchungen ein, die RICŒUR für die katholische Theologie rezipieren¹⁴ und sich nicht nur auf systematisch-theologische Fragen beschränkt.¹⁵ Ein viel breiteres Feld stellt darüber hinaus die Rezeption RICŒURS außerhalb der deutschsprachigen Theologie dar, dies zeigen schon die zahlreichen Übersetzungen von und Veröffentlichungen zu RICŒURS Werken in diversen Sprachen.¹⁶

Diesen beiden mit der Fragestellung verwandten Bereichen werde ich nicht nachgehen, weil sie nicht direkt mit der Sachfrage – der Entwicklung des *Wortgeschehens* – verbunden sind. Aus der Perspektive RICŒURS gesehen liegt ein deutlicher Schwerpunkt auf dem Gespräch mit der deutschsprachigen protestantischen Theologie, wie sich im Laufe der Arbeit noch zeigen wird. Dieser Schwerpunkt ist ein weiteres Argument für die Konzentration auf diesen Ausschnitt der Rezeption.

Zu Beginn der Arbeit sind noch einige Anmerkungen zu formalen Fragen zu machen.

Fachterminologie, die bestimmte Konzepte bezeichnet, schreibe ich kursiv, um darauf hinzuweisen, dass es sich um konzeptuell geprägte Begriffe handelt, die nicht bei jeder Erwähnung belegt werden (z.B. *Vorverständnis*, *Wortgeschehen*, *Sprechakt*).

Kursiv sind außerdem die Übersetzungen. Wenn nicht anders angegeben, übersetze ich selbst. Dies erklärt sich auch aus den Überlegungen zur Rezeption RICŒURS in III.1.1.

Die Schreibweise: *Hermeneutische Theologie* bezeichnet den besonderen theologiegeschichtlichen Abschnitt ab der Mitte des 20. Jahrhunderts, namentlich die Theologen ERNST FUCHS und GERHARD EBELING, um sie von anderer *hermeneutischer Theologie* zu unterscheiden. Inwiefern diese

¹³ Orth 2009, 8, fasst zusammen: „Beachtenswerte Vertreter beider Konfessionen und so gut wie aller theologischer Disziplinen [haben sich] von Paul Ricœur inspirieren lassen.“ Jüngere katholische Beispiele sind: Orth 1999; Hartl 2008; Wenzel 2008.

¹⁴ Z.B.: Böhnke 1983; Müller 1990; Orth 2009; vgl. die Darstellung von RICŒURS Verhältnis zur katholischen Theologie bei Dosse 2008, 573–580.

¹⁵ Die ausführlichste Arbeit zu RICŒURS Beitrag für die neutestamentliche Gleichnisforschung ist katholisch: Meurer 1997.

¹⁶ Es sei verwiesen auf die Bibliographie RICŒURS, die nicht zuletzt wegen der nahezu unübersichtlichen Verbreitung von RICŒURS Werken nötig ist: Vansina 2008 (hier werden Übersetzungen in 35 Sprachen aufgeführt).

Unterscheidung sinnvoll ist und ob noch andere Theologen dazuzurechnen sind, wird an verschiedenen Stellen von Kapitel I. der Arbeit überlegt.

In der Frage einer genderbewussten Textgestaltung habe ich mich dafür entschieden, mit einem Sinnabschnitt zwischen weiblichen und männlichen Formen von Personenbeschreibungen (z.B. Leser/Leserin, Rezipientin/Rezipient, Hörer/Hörerin) zu wechseln – stets sind sachgerecht, auch bei Pluralformen, alle Geschlechter gemeint. Diese Entscheidung ist sicherlich in vielerlei Hinsicht unzureichend, stellt aber für mich eine Möglichkeit dar, einen leserinnenfreundlichen Text zu bieten, der dennoch genderbewusster ist, als ein Text mit einheitlich männlichen Formen, wie er immer noch üblich ist. Eine durchgängige Ausnahme stellen die Theologen der Hermeneutischen Theologie dar: Damit bezeichne ich ERNST FUCHS und GERHARD EBELING, also ausschließlich Männer.

I. Das *Wortgeschehen* als theologisches Konzept

1. Ausgangspunkt: Rudolf Bultmann und Martin Heidegger bearbeiten die existentielle Hermeneutik als gemeinsames Problemfeld von Theologie und Philosophie

Es ist bekannt, dass zwischen dem Philosophen MARTIN HEIDEGGER und dem Theologen RUDOLF BULTMANN seit den gemeinsamen Jahren an der Marburger Universität ein intensives Gespräch stattfand. Sie selbst und zahlreiche Darstellungen stellen die Bedeutung ihrer Begegnung heraus, einschließlich ihrer gegenseitigen Rezeption.¹⁷ So treffen noch in den Überlegungen ihrer Schülergeneration diverse Aspekte beider Denker aufeinander. Dabei beschränken sich die nachfolgenden Theologen nicht mehr vorwiegend auf HEIDEGGERS *Sein und Zeit* (1927), wie es bei BULTMANN der Fall ist, sondern beziehen sich in ihren Entwürfen auch und vor allem auf spätere Gedanken HEIDEGGERS.¹⁸ Dies weist darauf hin, dass die gegenseitige Rezeption nicht nur auf eine persönliche Sympathie beschränkt war, sondern auch einem zentralen Berührungspunkt zwischen den Fächern nachging.

Zwar betonen alle Beteiligten aus verschiedenen Gründen die Grenze und Eigenständigkeit der Fächer,¹⁹ allerdings sind sie sich auf fundamentaler Ebene einig, wenn sie die Hermeneutik in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen. Dies geschieht nicht nur im Sinne der Methodenfrage, sondern als umfassende Diskussion über die Verstehensbedingungen der Wirklichkeit.²⁰ Schon HEIDEGGER und BULTMANN setzen beim Verstehen des Verstehens ein und prägen so die Ansätze der Hermeneutischen Theologie, wie auch der hermeneutischen Philosophie (z.B. RICŒUR). Die so verstandene Hermeneutik weist die Unterscheidung zwischen erkennendem Subjekt und Erkenntnisobjekt als unsachgemäß und künstlich aus, denn eigentlich stehen sie in einem unauflösbaren Zusammenhang: Die Wirklichkeit begegnet immer schon in der Sprache

¹⁷ Beispielsweise die gegenseitigen Widmungen (Bultmann 1993c; Heidegger 1976). Verschiedene Darstellungen werden in den folgenden Anmerkungen genannt.

¹⁸ Als Quellen sind neben weiteren Zitaten oder impliziten Verweisen zu nennen: Ebeling 1975h; Fuchs 1970, §5. Grundlegend ist das gegenseitige Verhältnis dargestellt in Robinson 1964. Vgl. auch Dalferth et al. 2013b, XI.

¹⁹ Auf Seiten der Philosophie u.a. die Abwehr eines metaphysischen Verdachts, auf Seiten der Theologie v.a. die Verteidigungshaltung eines dialektischen Ansatzes. Zu den einzelnen Positionen jeweils mehr im entsprechenden Abschnitt.

²⁰ Fischer 2002, 140, der auch auf DILTHEYS Einfluss hinweist. Die Methodenfrage spielt für den Neutestamentler FUCHS natürlich eine Rolle, allerdings im Rahmen seiner umfassenden existentialhermeneutischen Überlegungen.

des Subjekts vermittelt. Daher bedeutet Erkennen, sich auf diese Vermittlung einzulassen, sich also in den hermeneutischen Prozess zu begeben, den das Subjekt nicht etwa steuert, sondern in dem es sich selbst erst vollzieht.²¹ In diesem Sinne spricht sich HEIDEGGER für die positive Bewertung des hermeneutischen Zirkels aus, der für das Verstehen notwendig ist.²² BULTMANNs *Vorverständnis* ist die theologische Variante dieses Verstehenszirkels aus einer existentiellen Situation zu einem neuen Existenzverständnis.²³ Später entwickelt HEIDEGGER mit dem *Ereignis* eine entsprechende, dem Dasein übergeordnete Struktur, die das für das Dasein unverfügbare und vorgängliche Moment des Verstehens kennzeichnet.²⁴ Dabei spielt die Sprache die entscheidende Rolle, denn sie wird als der vermittelnde Raum erkannt, in dem der Mensch zur Wahrheit über sich selbst und die Wirklichkeit gelangen kann.²⁵ Sprache im eigentlichen Sinne hat daher immer einen Existenzbezug. Dieser Zusammenhang wird nun – wie noch auszuführen ist – in den philosophischen und theologischen Ansätzen unterschiedlich begründet. Unbeschadet dessen liegt die entscheidende Konsequenz darin, dass das Verstehen durch und von Sprache selbst als Existenzvollzug erscheint.²⁶ Aufgabe der Hermeneutik – theologisch wie philosophisch – ist es daher, das menschliche Selbstverständnis als verstehendes zu explizieren und somit seinen existentialen Bezug auf die Sprache zu begründen.²⁷ Dies ist das gemeinsame Problemfeld, auf dem sich die hier besprochenen Positionen bewegen und aus dem sich schließlich das Konzept des *Wortgeschehens* entwickelt.

²¹ Ricoeur 1969a, 15: „Mais le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est plus le *Cogito*: c'est un existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède. Ainsi l'herméneutique découvrirait une manière d'exister qui resterait de bout en bout *être-interprété*. Seule la réflexion, en s'abolissant elle-même comme réflexion, peut ramener aux racines ontologiques de la compréhension. Mais cela ne cesse d'arriver dans le langage et par le mouvement de la réflexion.“ („Doch bleibt das Subjekt, das sich interpretiert, indem es die Zeichen deutet, nicht mehr das Cogito. Es wird zu einem Existierenden, das vermittelt der Auslegung seines Lebens entdeckt, dass es als ein Seiendes gesetzt ist, noch bevor sie sich selbst setzt und sich besitzt. So wird die Hermeneutik eine Existenzweise aufdecken, die sich durch und durch als ein Interpretiert-Sein ausweist. Erst die Reflexion kann, indem sie sich als Reflexion selbst aufhebt, zu den ontologischen Wurzeln des Verstehens zurückführen. Doch geschieht dies immer im Bereich der Sprache und bleibt ein unaufhörlicher Vorgang der Reflexion.“ Zur Übersetzung vgl. Ricoeur 1973b, 20).

²² Heidegger 1977, 202-204.

²³ Vgl. auch zur Aufgabe der Hermeneutik insgesamt: Bultmann 1965b, 232f, bes. 233: „Wird das Woraufhin der Interpretation als die Frage nach Gott, nach Gottes Offenbarung, bezeichnet, so bedeutet das ja, daß es die Frage nach der Wahrheit der menschlichen Existenz ist. Dann aber hat sich die Interpretation um die Begrifflichkeit existentialen Verstehens der Existenz zu bemühen.“

²⁴ Dalferth 2010, 115, benennt den „passivisch-pathische[n]“ Charakter, den das *Ereignis* phänomenologisch hat und führt kurz aus, wie HEIDEGGERS Konzept in der französischen Philosophie aufgenommen wurde.

²⁵ Dalferth 2013a, 26.

²⁶ Vgl. auch zum Folgenden: Heidegger 1985d, 9: „Der Mensch spricht. [...] Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch.“ (mit Verweis auf W.v.HUMBOLDT).

²⁷ Z.B.: „Da aber das Sein selbst sprachlich so etwas wie unsre Situation als das zwischen uns je und je Verstandene erschließt, nenne ich das Sein selbst eben die *Situation*.“ (Fuchs 1965n, 241). „Hermeneutische Theologie richtet deshalb ihr Bemühen darauf, in diejenige Situation einzuweisen, in der die theologischen Aussagen sich

Stehen bei BULTMANN diese Prämissen lediglich im Hintergrund, treten sie bei ERNST FUCHS und GERHARD EBELING ins Zentrum ihrer Arbeit, sodass BULTMANNs Ansatz schon wegen der Kritik ihrer Vertreter nicht zur Hermeneutischen Theologie zählt.²⁸ Die Hermeneutischen Theologen waren ihrerseits aber durch akademische Ausbildung, sowie Seminare und Briefwechsel während der eigenen Lehrtätigkeit persönlich mit BULTMANN und HEIDEGGER verbunden und berufen sich in ihren Schriften bei aller Kritik explizit auf beide.²⁹ Insofern ist HEIDEGGERS Philosophie nicht nur in ihrer Rezeption durch BULTMANN relevant, sondern auch unabhängig davon Gegenstand von Auseinandersetzungen für die Hermeneutischen Theologen. Alle weiteren Rückgriffe auf philosophische Entwürfe, etwa auf HANS-GEORG GADAMER,³⁰ treten demgegenüber deutlich zurück, zumal sie inhaltlich in die gleiche Richtung weisen. Auf philosophischer Seite bietet PAUL RICŒUR ein entsprechendes Beispiel hermeneutischer Philosophie, die sowohl von HEIDEGGER als auch von BULTMANN ausgeht.³¹ Die Arbeit an dem gemeinsamen Problemfeld ist am Konzept des *Sprachereignisses* (ERNST FUCHS), beziehungsweise *Wortgeschehens* (GERHARD EBELING) besonders gut zu sehen, weil hier die relevanten inhaltlichen Fragen aufeinandertreffen und auf einen Begriff zulaufen, der einen hohen theologischen Anspruch hat und philosophisch hinterfragt wird. Ziel dieses Kapitels ist es, der Bedeutung dieses Konzeptes nachzugehen und seinen theologischen Nutzen darzustellen, zumal die Begriffe in den theologischen Arbeiten weitreichend und teilweise unklar verwendet werden. Dennoch leisten *Sprachereignis* und *Wortgeschehen* offensichtlich einen wesentlichen Beitrag zu der hermeneutischen Frage, die schon HEIDEGGER und BULTMANN stellen, nämlich nach der Verbindung von Sprache und menschlicher Existenz.

bewahrheiten. So ist es die elementare Aufgabe hermeneutischer Theologie, das Wort ‚Gott‘ an der Grundsituation des Menschen zu verifizieren.“ (Ebeling ³1975f, 120).

²⁸ Zur Abgrenzung von BULTMANN gegenüber FUCHS und EBELING: Dalferth 2010, 77-83. Zusammenfassend auch: Sass 2013a, 166: „In der Koppelung von Sprache und Wirklichkeit durch das Medium des sprachlich geregelten Verstehens (im Glauben bzw. *extra fidem*) hat sich Ernst Fuchs und mit ihm die gesamte Hermeneutische Theologie von Bultmanns ursprünglichem Vorhaben entfernt – gerade indem sie eine Nähe zu Heidegger zulässt.“ Vgl. auch aaO., 168. Ein weiterer, äußerlicher Hinweis auf die Bedeutung der Hermeneutik ist die Gründung der Institute für Hermeneutik in Zürich (EBELING, 1962) und Marburg (FUCHS, 1963).

²⁹ Vgl. FUCHS – BULTMANN: Jüngel und Schunack 2003, XII; EBELING – BULTMANN: Beutel 2012, 263f. BULTMANNs und HEIDEGGERS Einfluss auf die Hermeneutische Theologie stellt auch Dalferth 2013a, 3, heraus.

³⁰ Wo rein nach der Abfolge der Veröffentlichungen vielleicht sogar eine philosophische Rezeption theologischer Entwürfe zu sehen ist. „*Wahrheit und Methode*“ erschien erst 1960 und damit nämlich sechs Jahre nach FUCHS‘ erster „*Hermeneutik*“ (Fuchs ⁴1970, 1. Aufl. 1954), bzw. ein Jahr nach EBELINGs großem Aufsatz „*Wort Gottes und Hermeneutik*“ (Ebeling ³1967g Erstveröffentlichung: ZThK 56, 1959), vgl. Jüngel und Schunack 2003, XXI. Zu GADAMER und FUCHS: Sass 2013a, 174-176, eine klare Abhängigkeit wird allerdings auch hier nicht behauptet – vielmehr wird aus FUCHS‘ „*Hermeneutik*“ vergleichsweise zu „*Wahrheit und Methode*“ zitiert, ohne dass der zeitliche Abstand reflektiert wird.

³¹ Zur RICŒURS Bezugnahme auf BULTMANN v.a. II.1.1. zu RICŒURS HEIDEGGERrezeption v.a. II.3.

Zum einen sind diese beiden verwandten Begriffe in den Entwürfen der Hermeneutischen Theologie von zentraler Bedeutung, zum anderen kritisiert RICŒUR genau diese Begriffe.

Insofern ist es sinnvoll, *systematisch* nach philosophischen und theologischen Ansatzpunkten zu fragen, die für die Fragestellung der Hermeneutischen Theologie im Hintergrund stehen und damit das Konzept *Wortgeschehen* genauer zu verorten. Es soll dabei nicht versucht werden, mögliche *historische* Zusammenhänge zu konstruieren, also etwa eine Begriffsgeschichte des *Wortgeschehens* zu ermitteln. Derartige Abhängigkeiten sind zwar aufgrund der begrifflichen Nähe zwischen den Entwürfen zu vermuten, können aber weder gesichert nachgewiesen, noch als sonderlich ertragreich angesehen werden. Interessanter ist es vielmehr, die konzeptuellen Hintergründe des *Wortgeschehens* an konkreten Punkten zu vertiefen, weil diese Ebene die gegenseitige Rezeption plastischer nachvollziehbar macht, als es der Verweis auf die geschichtlichen Entstehungszusammenhänge könnte.

Um die inhaltliche und systematische Verbindung sichtbar zu machen, kann der Einfluss HEIDEGGERS und BULTMANNs an zwei konkreten Konzepten gezeigt werden: *Ereignis* und *Kerygma*. Für die Wahl dieser Konzepte spricht, dass sie beide in das fragliche Problemfeld der existentialen Hermeneutik weisen, wie gleich (I.1.1. und I.1.2.) noch ausführlich belegt wird. Kurz gesagt führt BULTMANNs *Kerygma* in die existentielle Entscheidungssituation, weil das Wort Gottes dem Menschen in dieser Art begegnet. HEIDEGGERS *Ereignis* beschreibt den Zugang, den das Sein in der Sprache dem Dasein zu seinem Wesen eröffnet, und bewegt sich damit auf seinsphilosophischer Ebene, also vor der existentiellen Situation, deren Begründung sie ist. Damit ergibt sich schließlich eine unmittelbare inhaltliche Relevanz beider Konzepte für die Entwicklung des *Wortgeschehens*, wie sie schon gelegentlich von FUCHS und EBELING selbst angegeben wird, vor allem aber aus dem systematischen Zusammenhang ersichtlich ist. Die Auswahl der Konzepte ergibt sich darüber hinaus auch aus ihrer Rolle in den jeweiligen Entwürfen. Beide Konzepte stellen in ihrem jeweiligen Kontext keine Randphänomene dar, die möglicherweise gut in die Linie des hermeneutischen Problems passten, aber für HEIDEGGERS oder BULTMANNs Entwurf kaum Bedeutung hätten. Sie werden vielmehr gerade dadurch aussagekräftig, dass sie jeweils einen entscheidenden Kerngedanken erschließen. Insofern bietet diese Fokussierung zentrale Aspekte dieser Denker, die sie auf dem gemeinsamen Problemfeld entwickeln. Damit ist weiterführend ein Hintergrund für die Position RICŒURS in dieser Problematik gegeben,³² der die hermeneutische Fragestellung weiterbearbeitet und zwar

³² RICŒURS veröffentlichte und weit mehr noch unveröffentlichte Arbeiten weisen eine umfangreiche Auseinandersetzung mit BULTMANN auf, die ihn nicht zuletzt für das Vorwort der französischen Übersetzung von

auch in Bezug auf *Kerygma* und *Ereignis*, sowie schließlich auf das *Wortgeschehen*. Für meine systematisch-theologische Fragestellung ist es insofern relevant, wie sich das *Sprachereignis* / *Wortgeschehen* bei FUCHS und EBELING mit diesen Konzepten verbinden lässt.

Zunächst werden daher HEIDEGGERS Konzept des *Ereignisses* und BULTMANNs *Kerygma* kurz dargestellt, um dann zu zeigen, wie dieses gemeinsame Problemfeld von FUCHS und EBELING aufgenommen wird. Dabei wird deutlich, dass die Hermeneutischen Theologen in ihrer Auseinandersetzung bestimmte Schwerpunkte setzen und letztlich beide an der Frage weiterarbeiten, wie das Verhältnis von Sprache und Existenz theologisch, das heißt in Bezug auf Gott als „hermeneutisches Ereignis“³³, zu beschreiben ist. Sie entwickeln dazu und vor diesem Hintergrund das Konzept des *Wortgeschehens*, das dann einen Einstiegspunkt in die philosophische Rezeption durch RICŒUR darstellt.

Diese Vorüberlegungen weisen darauf hin, dass im *Wortgeschehen* der Kern eines Rezeptionsvorgangs zwischen Theologie und Philosophie zu sehen ist, dessen Voraussetzungen in diesem Abschnitt dargestellt werden sollen. Das Kapitel I. fragt insgesamt nach den theologischen Konzepten *Sprachereignis* und *Wortgeschehen*, die detaillierter in ihrer jeweiligen Ausarbeitung dargestellt werden (I.4. FUCHS und I.5. EBELING). Im nächsten Kapitel (II.) hingegen wird die philosophische Rezeption in den Blick genommen und auch RICŒURS philosophischer und theologischer Hintergrund kurz eingebracht. Die Folgen dieser fächerübergreifenden Arbeit am *Wortgeschehen* sind ihrerseits Rezeptionsvorgänge, die dann wieder auf Seiten der Theologie zu beobachten sind (III.), bevor das gesamte Rezeptionsgeschehen für die weiterführende Frage nach einer Hermeneutik des Wortes Gottes ausgewertet wird (IV.).

1.1. Heideggers *Ereignis*: Die wechselseitige Erschließung von Sprache und Sein

Für die leitende Frage nach der theologischen Rezeption ist es zunächst entscheidend, HEIDEGGERS Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie zu umreißen. Dies hilft auch, um die Funktion und den konzeptuellen Anspruch des *Ereignisses* besser einordnen zu können. Dem Konzept soll anschließend genauer nachgegangen werden, indem seine

BULTMANNs „Jesus“ qualifizierte (Ricœur 1969g). Zur HEIDEGGERrezeption RICŒURS s.a. II.3. (zur speziellen Rezeption im Rahmen der Symboltheorie: Greisch 2001, 136–141).

³³ Sass 2013a, 6. Diese Auffassung sieht VON SASS als Kennzeichen der Hermeneutischen Theologie.

Bedeutung zunächst für das Sein und dann für die Sprache herausgestellt wird. Es wird dabei deutlich, dass beide Pole sich jeweils aufeinander beziehen, sodass das *Ereignis* als eben jenes Moment erscheint, in dem Sein und Sprache wesentlich miteinander identifiziert sind.

Der Begriff des *Ereignisses* tritt erst in den Arbeiten nach *Sein und Zeit* auf und entwickelt sich zusehends zu einem Leitbegriff von HEIDEGGERS Philosophie.³⁴ Diese spätere Phase seines Wirkens ist in ihrem Zusammenhang umstritten, was nicht zuletzt an HEIDEGGERS Entwicklung liegt, die Nähe zwischen Denken und Dichtung, Vernunft und Einbildungskraft zu erkunden und somit neben der Ontologie nun auch die Wesensbestimmung der Philosophie selbst auf den Prüfstand zu stellen.³⁵ Entsprechend vielfältig fallen die Deutungen aus, erst recht in der theologischen Rezeption, die auf verschiedenen Wegen versucht, HEIDEGGERS Arbeiten fruchtbar zu machen.³⁶ Gerade angesichts dieser vielfältigen – um nicht zu sagen: unübersichtlichen – Zugänge und Bewertungen, scheint es am sinnvollsten, einen konkreten Vergleichspunkt darzustellen, um daran den hermeneutisch-theologischen Rezeptionsvorgang möglichst greifbar zu machen.³⁷

HEIDEGGER zeigt selbst zwar reges Interesse am Austausch mit der Theologie,³⁸ besteht allerdings auf eine Trennung der beiden Fächer und die Unmöglichkeit einer christlichen Philosophie.³⁹ Seine Position scheint sich nach den intensiven Jahren des Austausches mit BULTMANN zu einer klaren Abgrenzung der Fächer zu verstärken, wiewohl aber beide, der

³⁴ Herrmann 1994, I: „„Ereignis« ist seit 1936 das Leitwort für das Denken Heideggers.“, wobei er sich offenbar bereits seit 1932 mit diesem Konzept beschäftigte. PÖGGELER meint sogar, anhand dieses Begriffs die oft bezweifelte Einheit von HEIDEGGERS Philosophie ausmachen zu können (Pöggeler 1983, 118 – dort auch Abgrenzung zum Gebrauch des Begriffs in „*Sein und Zeit*“). S.a. Greisch 1973, 76: „L'*Ereignis* est précisément ce principe, cette «origine déterminante» (*bestimmendes Woher*), qui donne un centre de gravité à la pensée de Heidegger.“ („*Das Ereignis ist genau dieses Prinzip, dieses bestimmende Woher, das dem Denken Heideggers einen Schwerpunkt gibt.*“)

³⁵ Dazu ausführlich: Herrmann 1994, 223ff. Die daraus resultierenden sprachlichen Neuschöpfungen und eigentümlichen Wendungen verstärken die Interpretationsprobleme.

³⁶ Diese Wege liegen zwischen eklektischen Zugriffen, die möglicherweise nicht mehr im Sinne der Philosophie HEIDEGGERS sind und wenig reflektiertem „Glossismus“, der keinen eigenständigen theologischen Standpunkt erkennen lässt (Franz 1969, 179-187). Die Rezeption findet in erster Linie im deutschen Protestantismus statt, zieht aber schnell ihre Kreise u.a. auch in den USA (vgl. nur Robinson und Cobb 1964).

³⁷ Vielfältige Anknüpfungspunkte nennt Jonas 1967, 319: „das Moment des Rufens gegenüber dem der Form, der Schickung gegenüber dem der Anwesenheit, Sich-ergreifen-lassen gegenüber Betrachtung, Ereignis gegenüber Gegenstand, Antwort gegenüber Begriff, sogar die Demut des Empfangens gegenüber dem Stolz der autonomen Vernunft, und allgemein eine Haltung der Andacht im Gegensatz zur Selbstaufrumpfung des Subjekts.“

³⁸ Zaborowski 2004 sammelt in diesem Zusammenhang die frühen Zeugnisse von HEIDEGGERS biographischen Berührungspunkten mit dem christlichen Glauben (u.a. lebenslange Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, Habilitation über DUNS SCOTUS und das bekannte Zitat: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ Heidegger 1985a, 91). Vgl. zu den späteren Entwicklungen HEIDEGGERS auch: Capelle 2004.

³⁹ Heidegger 1976, 66.

Theologe und der Philosoph, bereits vorher diese Grenze betonten.⁴⁰ Für HEIDEGGER unterscheiden sich zunächst formal Theologie und Philosophie nach der Art ihres Gegenstandes. Weil sich die Theologie mit einem gegebenen Seienden („einem Positum“) befasst, nämlich dem christlichen Glauben, ist sie eine „ontische“ Wissenschaft; die Philosophie dagegen befasst sich mit dem Sein selbst, daher ist sie die „ontologische“ Wissenschaft.⁴¹ Die Grenze besteht aber vor allem deswegen, weil die Fächer jeweils von einer anderen Existenzform ausgehen, nämlich der des sich grundsätzlich passiv verstehenden Glaubens und der der „freien Selbstübernahme des ganzen Daseins“. ⁴² Es besteht allerdings die entscheidende Verbindung darin, dass beide Fächer an der Frage der menschlichen Existenz arbeiten und sich in ihrer hermeneutischen Grundhaltung darin treffen, von den existenzialen Phänomenen auszugehen, um deren angemessenes Verstehen gerungen werden muss.⁴³ In diesem Sinne ist HEIDEGGERS Philosophie der Theologie gegenüber nicht verschlossen, nimmt ihre Fragestellungen teilweise sogar bewusst auf,⁴⁴ will sich aber grundsätzlich von ihr getrennt wissen.

Diese allgemeine und grobe Verhältnisbestimmung gilt auch für das Detail des *Ereignisses*. Obwohl etwa die Nähe zu einem theologischen Offenbarungsbegriff zu sehen ist, muss es seinem Selbstverständnis nach unabhängig und getrennt von theologischen Schlussfolgerungen als philosophisches Konzept betrachtet werden, das in HEIDEGGERS Philosophie eine bestimmte Funktion erfüllt.

Die für HEIDEGGER übliche semantische Reflexion zeigt für seinen *Ereignis*begriff an, dass er nicht letztgültig definiert werden kann, weil er gerade ausdrücken soll, dass das eigentliche Verstehen unverfügbar bleibt.⁴⁵ Nach HEIDEGGERS Ansatz handelt es sich also nicht um einen Begriff, der eine abgegrenzte und festgelegte Bedeutung hat. Vielmehr gilt es, aus dem

⁴⁰ Z.B.: Bultmann 1975, 67; Heidegger 1976 (Vortrag von 1927), 66. Zur Frage der Fächergrenzen in der Diskussion zwischen BULTMANN und HEIDEGGER: Hammann 2012, 196-206. Vgl. auch Großmann 2010, 157-167.

⁴¹ Heidegger 1976, 49, mit der Schlussfolgerung „*Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.*“

⁴² Heidegger 1976, 66.

⁴³ Heidegger 1976, 61-65, HEIDEGGERS Beispiel ist der theologische Begriff „Sünde“, der mit der philosophischen Existenzbestimmung „Schuld“ ins Gespräch gebracht werden kann.

⁴⁴ Sodass JONAS sogar behauptet, dass „manches in HEIDEGGERS Denken säkularisiertes Christentum ist“ (Jonas 1967, 319).

⁴⁵ Vgl. Dalferth 2011, 939: „Wie aber ist das, was man zu verstehen sucht, dann zu beschreiben und zu denken? Heideggers Wort dafür ist: als »Ereignis«. Aber deutlich zu machen, was das besagt, ist eine Aufgabe, die Heidegger trotz aller Anstrengungen nicht zu Ende brachte.“ Ähnlich auch Hübner 2006, 552.

Gebrauch eines Wortes seine tieferliegenden Zusammenhänge in der Sprache und damit in der Erfahrung zu erschließen.⁴⁶

Das *Ereignis* stellt zunächst die grundlegende Struktur dar, in der sich die Wahrheit des Seins erschließt.⁴⁷ Als solche umfasst es mehrere Bereiche des Seins, wobei der Sprache insofern eine besondere Bedeutung zukommt, „daß das Wesen des Seins selbst das Wesen der Sprache ist.“⁴⁸ Daher soll dieser Aspekt – das Verhältnis von *Ereignis* und Sprache – hier im Vordergrund stehen, um das Konzept des *Ereignisses* an einem Punkt nachzuvollziehen, der für die theologische Rezeption auch der entscheidende ist.⁴⁹

Das *Ereignis* bewirkt also, dass Sein und Sprache miteinander identifiziert werden. Denn es findet zwischen diesen zwei Polen statt und bringt sie zueinander, indem es sie in einen gemeinsamen Prozess einschließt. Ein Handlungsträger ist für diesen Vorgang nicht auszumachen, vielmehr geht es um den Moment des Zusammenkommens, eben um die Anwesenheit zweier Größen in einem gemeinsamen Austausch. Zunächst sollen Aspekte zum Sein gesammelt werden, wie sie für HEIDEGGERS *Ereignis* eine Rolle spielen.

Der Grundgedanke ist, dass sich das Sein erst im *Ereignis* erschließt, also gleichermaßen abhängig von der Sprache und unabhängig vom menschlichen Bemühen. Für den Menschen ist die Teilhabe an diesem *Ereignis* demnach unverfügbar. Das bedeutet, dass der Mensch das Sein nicht von sich aus erreichen kann und keinen unmittelbaren Zugriff hat, sondern dass ihm ein Einblick vielmehr gewährt wird. Insofern kann der Mensch das *Ereignis* nicht bewirken, sondern es lediglich erfahren. Dies versucht HEIDEGGER über eine Reflexion des Begriffes *Ereignis* einzuholen. Er bringt den Begriff mit der Bewegung des „Zu-eignens“ in Verbindung,⁵⁰ sodass das *Ereignis* als diejenige Struktur erscheint, in der jemandem etwas zugeeignet wird. Der Prozess wird weiter dadurch beschrieben, dass der Mensch in dem und nur durch das *Ereignis* dieses Zugeeignete erst erkennen kann und sich schließlich aneignet. Das Sein steht also nicht als Erkenntnisgegenstand dem Menschen gegenüber, sondern es macht sich erst verständlich und erfahrbar. Dadurch, dass dem Menschen das Sein in dieser Weise

⁴⁶ Vgl. die Darstellung bei Ullrich 1996, 139f.

⁴⁷ Herrmann 1994, 18f, mit Belegstellen v.a. zum Zusammenhang mit dem Geworfensein des Menschen.

⁴⁸ Herrmann 1994, 228. Andere Bereiche des Seins sind Technik und Kunst, sowie der Mensch und Gott. Darin setzt sich gewissermaßen das Denken von „*Sein und Zeit*“ fort, s. aaO., 24.

⁴⁹ Damit kommen besonders Arbeiten HEIDEGGERS aus den 1950er Jahren in den Blick, die dieses Feld thematisieren, das heißt, die Aufsätze in: Heidegger 1985e, aber z.B. auch Heidegger 2000.

⁵⁰ Heidegger 2006, 45: „Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d.h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen. [...] Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h. er-blicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen.“

zugänglich wird, erfährt er auch das Wesen seines Daseins, dass es nämlich mit dem Sein verbunden ist und im Denken mit ihm identisch wird.⁵¹ In der Erfahrung des *Ereignisses* bleibt das Denken zunächst passiv. Der Denk- und Verstehensprozess selbst kann nicht erzeugt werden, vielmehr eröffnet das Sein den Raum, in dem Seiendes verstehen kann. Diese Verhältnisbestimmung betrifft in erster Linie das Selbstverständnis des Seienden, das heißt des Daseins, und zielt dadurch im umfassenden Sinne auf das Wesen des Seienden. Gleichzeitig lässt sich so das Sein selbst als *Ereignis* erschließen. Das Sein ist also nicht als statischer Grund oder Subjekt des Seienden anzusehen, sondern erscheint in der hermeneutischen Struktur des *Ereignisses*.⁵²

Das Verstehen des Seins vollzieht sich nur durch die Sprache, die nun in diesem Zusammenhang genauer in den Blick kommen soll. Der hermeneutische Prozess erschließt also das Sein durch und gleichzeitig als Sprache, in der es sich zugänglich und so für den Menschen verständlich macht.⁵³ Dieser erfährt Sprache als *Ereignis* seinerseits so, dass er sich von ihr in die Zusammengehörigkeit mit dem Sein rufen lässt und damit sein Wesen zugesprochen bekommt. Die Sprache bietet dem Menschen also überhaupt erst die Möglichkeit, sein Dasein und das heißt gerade: sein Sein in der Welt zu erfassen.⁵⁴ In diesem Gedankengang tritt die Aktivität der Sprache hervor, die als Gabe an den Menschen verstanden wird.⁵⁵ Auch hier spielen HEIDEGGERS Begriffsreflexionen eine Rolle: Sprache ist „Anspruch“, auf die das menschliche Sprechen nur folgende Antwort sein kann.⁵⁶ Zuvor entspricht der Mensch der Sprache ursprünglich, indem er schweigt und sich zunächst von der Sprache in Beziehung zum

⁵¹ Heidegger 2006, 46: „Das Ereignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen.“; aaO., 48: „Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen.“

⁵² Pöggeler 1983, 118: „Sein als das unverfügbare, jeweils geschichtliche Seinsgeschick zeigt sich in seinem Sinn oder seiner Offenheit und Wahrheit als *Ereignis*.“; aaO., 127: „Das Sein als Ereignis ist kein letzter Grund und kein höchstes Seiendes; aber dies deshalb nicht, weil es das Geben von Seiendem, weil es das ‚Es gibt‘ selbst ist. [...] Das Sein als Ereignis gibt Seiendes in die Offenheit und läßt es als Seiendes offenbar werden, aber es schafft das Seiende nicht, da es selbst Sein ‚des‘ Seienden ist.“ Diese Verhältnisbestimmung ist im Hinblick auf die theologische Rezeption besonders wichtig.

⁵³ Heidegger 1985b, 156: „Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im Wort. Daher gilt der Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins.“

⁵⁴ Heidegger 1981, 37f: „Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. [...] Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschen verfügt.“

⁵⁵ Zu sehen am aktiven Partizip in folgendem Zitat (von mir kursiv hervorgehoben): „Vom Wort dürften wir, sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt – dies nicht in dem Sinne, daß »es« Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das *Gebende*. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. Dann hätten wir denkend in jenem »es, das gibt« das Wort zu suchen als das *Gebende* selbst, aber nie Gegebene.“ (Heidegger 1985b, 182). Vgl. Heidegger 1985c, 247.

⁵⁶ Heidegger 1985b, 149. Vgl. dazu Herrmann 1994, 228.

Sein setzen lässt.⁵⁷ In der Stille eröffnet sich erst die Wahrheit der Sprache und damit der Zugang zum Sein.⁵⁸ Der Mensch ist also immer schon „in das Sprachwesen eingelassen“⁵⁹, insofern es zu seinem Geschick, zu seinen konstitutiven Wesensmerkmalen, gehört.⁶⁰ In ihrem Wesen ist Sprache *Ereignis*, das selbst durch die innere Dynamik gekennzeichnet ist, sich von der *Sage*, also dem ansprechenden und zusprechenden Zeigen, zum menschlichen Sprechen zu bewegen.⁶¹ Die Sprache stellt insofern die Verbindung zwischen dem Sein und dem menschlichen Dasein her, sodass HEIDEGGER das Konzept des *Ereignisses* als sprachliche „Lichtung des Seyns“ fasst.⁶² Wie also das *Ereignis* durch die Sprache konkretisiert wird, gilt wechselseitig, dass die eigentliche Sprache *Ereignis* ist. Diese Sprachauffassung unterscheidet uneigentliche Sprache, die objektivierte Informationen vermittelt, von Sprache, die zum Wesen des Daseins führt.⁶³ Dadurch, dass diese wahre Sprache *Ereignis* ist, geht sie darüber hinaus, Objekte der Wirklichkeit rein technisch zu betrachten und gelangt stattdessen zu den Phänomenen selbst.⁶⁴

HEIDEGGERS *Ereignis* ist folglich ein absolutes Konzept, denn das damit benannte Phänomen besteht gerade darin, als Ereignis erfahren zu werden und jede andere sprachliche Umschreibung kann es deswegen nie ganz treffen. Beim *Ereignis* geht es im Kern um das Geben des Seins und gleichzeitige passive Ergebenheit des Daseins in die Erfahrung, deswegen ist es auch von „Geschehen“ oder „Vorkommnis“ abzugrenzen, das Ursache und Grund hat. Es kann nicht verglichen oder hergeleitet werden, sondern besteht charakteristischerweise in der unverfügbaren Erfahrung. Der Begriff *Ereignis* bezeichnet seinem Anspruch nach dasjenige Phänomen, das das Sein durch Sprache anwesend und verstehbar macht und so erlaubt, Einblick

⁵⁷ Heidegger 1985c, 251: „Die Sprache, die spricht, indem sie sagt, bekümmert sich darum, daß unser Sprechen, auf das Ungesprochene hörend, ihrem Gesagten entspricht. So ist denn auch das Schweigen, das man gern dem Sprechen als dessen Ursprung unterlegt, bereits ein Entsprechen.“

⁵⁸ Heidegger 1985d, 27: „Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt.“ Vgl. Herrmann 1994, 240: „In der denkenden Erfahrung als dem Sehenlassen des Sich-von-ihm-selbst-her-zeigenden zeigt sich dem Denken das Wesen der Sprache als Geläut der Stille.“

⁵⁹ Heidegger 1985c, 254.

⁶⁰ Heidegger 1985c, 255; Heidegger 1985b, 149: „Wenn es wahr ist, daß der Mensch den eigentlichen Aufenthalt seines Daseins in der Sprache hat, unabhängig davon, ob er es weiß oder nicht, dann wird eine Erfahrung, die wir mit der Sprache machen, uns im innersten Gefüge unseres Daseins anrühren.“

⁶¹ Heidegger 1985c, 250, v.a.: „Die Be-wegung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort).“

⁶² Zur wechselseitigen Beziehung von *Seyn* und Wort: Heidegger 2009, 171.

⁶³ Zur ursprünglichen Verbindung der Sprache mit dem zeitlichen Sein („Die Sprache spricht.“ / „Die Zeit zeitigt.“) und dem Zusammenhang von Dichten und Denken: Anz 1969, 315-317.

⁶⁴ Heidegger 1976, 74.

in das Wesen des Daseins zu erhalten.⁶⁵ Insofern vereint das *Ereignis* zwei untrennbare Ebenen: zum einen die der „Zueignung“, nämlich die Bewegung des Seins auf das Dasein, und zum anderen die des „Eignen“, also das Wesen des Seins, das sich im *Ereignis* zeigt.⁶⁶

Nach dieser kurzen Darstellung zeigt sich bereits, dass HEIDEGGERS *Ereignis* in erster Linie eben diese Funktion erfüllen soll, zu begründen, warum Sein und Mensch in der Sprache als wesentlich verbunden verstanden werden. Dieser Kerngedanke steht in komplexer Verbindung zu HEIDEGGERS Denken, natürlich vor allem seinem Seins- und Sprachverständnis. Kennzeichnend für diese Verbindungen ist die Wechselseitigkeit, denn Sein erweist sich als *Ereignis* und gleichzeitig erhellt das *Ereignis* das Sein; so stellt die Sprache die Grundstruktur des *Ereignisses* dar und gleichzeitig zeigt sich im *Ereignis* die eigentliche Sprache.

Der Mensch erscheint in diesem Zusammenhang nicht als Subjekt des Verstehensprozesses, sondern wird zum passiven Teilnehmer in einem hermeneutischen Geschehen. Sein ursprüngliches Verhältnis zur Sprache ist in diesem Sinne das empfangende Schweigen, das sich dann auch als Entsprechung des eigentlichen Verhältnisses von Sein und Seiendem erweist. Folglich bringt der Mensch mit seinem Denken nicht selbst Bedeutung oder Sinn in die Welt, sondern muss sie sich vom Sein durch die Sprache geben lassen. Lässt er sich allerdings auf diese Haltung ein, kann er die Anwesenheit des Seins im Dasein erfahren und damit Zugang erhalten zum Wesen seiner Existenz.

Schon zu Zeiten von *Sein und Zeit* kann HEIDEGGER mit diesem existenzialhermeneutischen Grundgedanken eine Brücke zur Theologie und ihrem Sprachverständnis schlagen:

„Insofern das Wesen des Menschen nach der abendländischen Überlieferung dahin bestimmt wird, daß der Mensch jenes Lebewesen sei, das »die Sprache hat«, [...] steht mit der Auseinandersetzung der genannten Positionen nichts Geringeres auf dem Spiel als die Frage nach der Existenz des Menschen und deren Bestimmung.

Auf welche Weise und bis zu welchen Grenzen die Theologie auf diese Auseinandersetzung sich einlassen kann und muß, dies zu entscheiden steht bei ihr.“⁶⁷

Diese Entscheidung hat BULTMANN getroffen, wenn er mit dem *Kerygma* ein existenzialhermeneutisches Sprachverständnis entwickelt, über das er auch im Gespräch mit

⁶⁵ Heidegger 1985c, 247.

⁶⁶ Hier könnte möglicherweise zwischen *Sein* (das sich im *Ereignis* als Wesen des Daseins zeigt) und *Sein* (dessen Wesen das *Ereignis* ist) unterschieden werden (vgl. Hübner 2006, 552). Ich sehe nicht, dass diese Differenzierung in HEIDEGGERS ontologischer Begrifflichkeit etwas für mein Problem austrägt.

⁶⁷ Heidegger 1976, 71. Es handelt sich hier um Vortrag von 1927, dessen Veröffentlichung zusammen mit BULTMANN'S „*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*“ HEIDEGGER 1928 nicht zustimmte (s. Hammann 2012, 202).

HEIDEGGERS Daseinsphilosophie steht. HEIDEGGERS spätere Arbeiten vertiefen diese Fragestellung nach dem Zusammenhang von Sprache und Existenz auf einer seinsphilosophischen Ebene. Auf dieser Ebene, den Zusammenhang zwischen Sein als übergeordneter Struktur der Existenz und Sprache noch vor den existentialen Konsequenzen zu begründen, setzen dann die Hermeneutischen Theologen an. Dabei sind die Konsequenzen, wie sie schon bei BULTMANN angedacht sind, natürlich ebenso entscheidend.

1.2. Bultmanns *Kerygma*: Das Wort Gottes als existentielle Anrede

Wie einleitend kurz darzustellen ist, bestimmt BULTMANN das Verhältnis von Theologie und Philosophie ähnlich wie HEIDEGGER. Anschließend soll das Konzept des *Kerygmas* in seiner anthropologischen und christologischen Dimension untersucht werden. Dabei zeigt sich eine bestimmte Sprachauffassung, die das *Kerygma* als Leitbegriff einer existentialen Hermeneutik kennzeichnet.⁶⁸

BULTMANNS *Kerygma* lässt sich von exegetischen Überlegungen herleiten, wo es nach der üblichen Verwendung des griechischen Wortes um die „Verkündigung“ oder „Predigt“ Jesu geht. Allerdings entwickelt BULTMANN daraus systematische und hermeneutische Problemstellungen, wenn er danach fragt, wie diese historische Predigt den Glaubenden heute existential betreffen kann. Damit umfasst der Begriff *Kerygma* in einer weiterführenden Bedeutung den existentialen Kern der biblischen Texte, also die „eigentliche“ Verkündigung, die sich als Anrede in den Tiefenebenen des Wortlauts erschließt.

Dabei liegt es BULTMANN fern, seinen Begriff sprachphilosophisch zu reflektieren,⁶⁹ weil Philosophie und Theologie sich in der fundamentalen Frage nach der Wahrheit unterscheiden und daher getrennt voneinander betrieben werden müssen.⁷⁰ Die Theologie geht davon aus, dass der Mensch nur im Glauben und damit unverfügbar zur Wahrheit seiner Existenz gelangen kann, hingegen die Philosophie eine derartige Abhängigkeit von Gott leugnet. Dies schließt allerdings nicht aus, dass sich beide Perspektiven gegenseitig Rechenschaft schuldig sind. Die Philosophie muss ihren Zugriff auf die Wirklichkeit begrifflich und konzeptionell verständlich

⁶⁸ Dass das *Kerygma* BULTMANNS Interpretation des Wortes Gottes und seiner Wirkweisen ist, bemerkt auch Körtner 2001, 35 (mit folgender kurzer Darstellung, die ihrerseits den Anrede- und Ereignischarakter herausstellt).

⁶⁹ Die Phänomene dieser Welt, die für den christlichen Glauben bedeutend sind, haben zwar eine historische, soziologische, psychologische und/oder philosophische Ebene, werden aber in Wahrheit erst auf der „eschatologischen“ Ebene verständlich (Bultmann ³1988, 64).

⁷⁰ Bultmann 1984, 89. Vgl. auch zum Folgenden: Robinson 1964, 78f; Zwanepol 1993, 169-173.

machen. Für die Theologie gilt es, die philosophischen Wirklichkeits- und Existenzanalysen in den ihr gegebenen Grenzen dieser Welt anzuerkennen und als Grundlage der eigenen Arbeit zu nutzen.⁷¹ Die theologische Arbeit bezieht sich aber letztlich darauf, was außerhalb des philosophischen Interesses liegt, nämlich auf die Wahrheit der menschlichen Existenz, genauer: auf ihr Gottesverhältnis. Dennoch muss die Theologie ihren Wirklichkeitszugang nachvollziehbar ausweisen und in ein Verhältnis zu philosophischen Wirklichkeitsanalysen setzen. In diesem Sinne übernimmt BULTMANN bekanntermaßen zentrale Begriffe und Gedanken HEIDEGGERS,⁷² will aber letztlich den Glauben gegen den Zugriff eines „ungläubigen“ Wirklichkeitsverständnisses schützen. Diese abwehrende Grundhaltung entspricht noch der dialektischen Theologie, darüber hinaus gestehen allerdings die vorgenommenen Einschränkungen durchaus eine Verbindung der Fächer in der Sache ihrer Fragestellung ein. Da es aber bei der existentialen Bedeutung von Texten gerade um eine sachgeleitete Fragestellung geht, ist die abgrenzende Grundhaltung zugunsten des gemeinsamen Interesses zu relativieren. Das *Kerygma* wird insofern zunächst als theologischer Begriff expliziert, der allerdings gerade im Rahmen seiner hermeneutischen Fragestellung Aspekte philosophischer Existenzanalyse aufnimmt.

Weitere bekannte Schlagwörter aus BULTMANNs Theologie, wie etwa die *Entmythologisierung*, werden hier nur thematisiert, insofern sie das *Kerygma* betreffen. Damit ist auch hinsichtlich der Rezeption nur ein kleiner Ausschnitt einer umfassenderen Auseinandersetzung zu sehen, der allerdings aufgrund der zentralen Bedeutung des *Kerygmas* innerhalb von BULTMANNs Theologie keineswegs marginal ist.⁷³

Der Begriff an sich stammt nicht von BULTMANN, sondern wird ausgehend vom Neuen Testament als dogmatisches Konzept bereits in der Alten Kirche interpretiert.⁷⁴ „*Kerygma*“ erhielt aber durch BULTMANN eine spezifische, wenn auch weit gespannte Prägung und erlangte in dieser „bultmannschen“ Bedeutung Fachwortstatus.⁷⁵

⁷¹ Bultmann 1965b, 232f.

⁷² Dazu ausführlicher: Großmann 2013, 65-70. Kritischer Abriss gegen BULTMANNs theologische Verwendung der philosophischen Begriffe (bes. wegen Überlagerung von „existential“ und „existentiell“): Martin 1976, 25-35.

⁷³ Brantschen 1974, 212, weist in diesem Sinne darauf hin, dass BULTMANN lediglich im *Kerygma*-Konzept das Problem der Sprache reflektiert, das bei seinen Schülern dann aber die zentrale Rolle einnimmt.

⁷⁴ Κήρυγμα: [Mk 16,8b]; Lk 11,32; Mt 12,41; Röm 16,25; 1Kor 1,21; 2,4; 15,14; Tit 1,3; 2Tim 4,17. Vgl. McFarland 2001, 936. Um eine Differenzierung von Bedeutungen bei BULTMANN bemüht sich Sinn 1991, 179-193. Meines Erachtens liegt die theologische Pointe gerade darin, dass alle Bedeutungen auf denselben Begriff zulaufen.

⁷⁵ Nach Hammann 2012, 112, übernimmt BULTMANN den Begriff 1919 von MARTIN DIBELIUS. OTT weist auf den Einfluss MARTIN KÄHLERS hin und stellt BULTMANNs besondere Betonung des Begriffs heraus („kerygmatische Theologie“): Ott 1959, 1251-1254. Konzentriert sich dieser zeitgenössische RGG³ Artikel auf die Darstellung und

Als kennzeichnender Begriff von BULTMANNs hermeneutischem Ansatz⁷⁶ stellt das *Kerygma* die Frage, wie sich die biblischen Texte zur Wirklichkeit verhalten und das heißt für BULTMANN: wie sie auf unsere Existenz wirken. Konsequenter tritt BULTMANN dafür ein, Theologie und Anthropologie zusammenzudenken, wobei er diese Verbindung zwischen Gott und Mensch an sprachlichen Strukturen festmacht. Der Spitzensatz: „Will man von Gott reden, so muß man offenbar *von sich selbst reden*“,⁷⁷ weist (neben der grundlegenden Aussage, dass Gottes- und Selbsterkenntnis in einem unhintergehbaren Zusammenhang stehen) in diese Richtung, dass sowohl die menschliche Existenz als auch Gott in erster Linie durch das Wort erfasst werden. Es ist das Medium der – unverfügbaren – Offenbarung⁷⁸ und damit Grund des Glaubens, der mit seiner Antwort sich selbst und die ganze Wirklichkeit neu bestimmt.⁷⁹ Besser gesagt: neu bestimmen lässt, denn der Glaube ist nach BULTMANN Gehorsam, eine freiwillige Abhängigkeit von Gott, in der die eigene Existenz ganz vom Wort Gottes her verstanden wird.⁸⁰ Glaube ist daher das hermeneutische Geschehen zwischen dem Wort Gottes und der Existenz des Menschen. Insofern setzt BULTMANN Gottes Handeln mit Gottes Rede gleich, weil Gottes Wort als wirksame Anrede qualifiziert ist, die sich durch eine Eigendynamik auszeichnet.⁸¹ Dieses Wort identifiziert BULTMANN mit dem *Kerygma*, das wiederum in Jesus Christus begegnet.⁸² Es geht dabei nicht um den Inhalt einer christlichen Lehre, sondern allein um den

Bedeutung des Konzeptes für die Theologie insgesamt („So ist der Begriff K. auch geeignet, die Kontinuität und sachliche Einheit der der Hauptdisziplinen theologischer Arbeit [...] deutlich werden zu lassen.“, aaO., 1253), findet sich in RGG⁴ nur noch ein rein forschungsgeschichtlicher Eintrag zu Herkunft, Einflüssen auf und Kritik an BULTMANNs *Kerygma*begriff (McFarland 2001, 936-938). Daran ist zu sehen, dass der Begriff heute in erster Linie mit BULTMANN verbunden wird.

⁷⁶ Dazu ausführlich: Schmithals ²1967, 226-277. Für mein Thema ist weniger die *Entmythologisierung*, sondern ihre Kehrseite, nämlich die existentielle Interpretation relevant.

⁷⁷ Bultmann ⁹1993e, 28. Vgl. dazu Bultmann ⁹1993d, 158, das *Kerygma* ist Anrede, „um mir eine neue Möglichkeit meines Daseins zu erschließen.“; aaO., 178: „Gottes Offenbarung [...] [ermöglicht] ein neues Sich-verstehen“; Bultmann ⁴1975, 38: das *Kerygma* ist „an den Hörer als ein Selbst gerichtet“.

⁷⁸ Darin liegt auch der Ereignischarakter des Wortes: „Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in unsere Welt hinein.“ (Bultmann ⁹1993e, 37). Vgl. zum Offenbarungswort als Geschehen: Bultmann 1960a, 2. *Kerygma* als „eschatologisches Geschehen“ (Bultmann 1965d, 137).

⁷⁹ Bultmann ⁹1993e, 36: „Dies Glauben kann ja nur die Bejahung des Tuns Gottes an uns, die Antwort auf sein an uns gerichtetes Wort sein. Denn wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt, und wenn unsere Existenz in Gott gegründet, d.h. außerhalb Gottes nicht vorhanden ist, so bedeutet die Erfassung unserer Existenz ja die Erfassung Gottes.“

⁸⁰ Bultmann ⁹1993e, 34.

⁸¹ Bultmann 1960a, 21: „Die Offenbarung muß also ein uns unmittelbar betreffendes, an uns selbst sich vollziehendes Geschehen sein.“ Die Verbindung von Wort Gottes und *Kerygma* besteht ihrerseits in der Wirkmacht: „Ebenso ist nun im Neuen Testament der Begriff ‚Wort Gottes‘ verstanden, wenn er die Größe bezeichnet, für die er überwiegend gebraucht wird: das christliche *Kerygma*. Es ist ein Wort, das Macht hat, das wirksam ist.“ (Bultmann ⁹1993a, 279f).

⁸² „Jesus spricht und ist dieses Wort der christlichen Verkündigung, aber deshalb, weil dieses Wort, in dem Gericht und Vergebung, Tod und Leben Ereignis werden, durch das Ereignis Jesus eingesetzt, autorisiert, legitimiert ist. Es braucht also inhaltlich von Jesus nichts gelehrt zu werden als dieses Daß, das in seinem historischen Leben seinen Anfang nahm und in der Predigt der Gemeinde weiter Ereignis wird.“ (Bultmann ⁹1993a, 292).

hermeneutischen Prozess der Anrede, der existentialen Entscheidung und der folgenden Veränderung zur Existenz im Glauben.⁸³

BULTMANN gewinnt seinen *Kerygmabegriff* – und sein daraus abgeleitetes allgemeines Wortverständnis – aus seiner exegetischen Arbeit. Dabei stehen für ihn vor allem die Paulusbriefe und die johanneischen Schriften im Vordergrund.⁸⁴ So schreibt BULTMANN beispielsweise über die johanneische Identifikation von Jesus und Logos, beziehungsweise Jesus und Wort:

„In solcher Identifikation ist aber gesagt, daß das ‚Wort‘ nicht in einem Komplex von Gedanken besteht, nicht kraft seines Sinngehalts Gottes Wort ist; denn Jesus bringt nicht eine Lehre, die man von ihm übernimmt, um sie dann zu wissen, und *ihn* entbehren zu können. Man geht ihn nicht wie einen Hierophanten um mysteriöses Wissen an, sondern man kommt zu *ihm*: er *ist* die Wahrheit; er *ist* das Wort. Das Verstehen ist daher nicht die Einsicht in einen Sinngehalt, sondern es ist Glauben; daß es wirklich wird, kann nicht menschlich begriffen werden, sondern nur als Gottes Wirkung bezeichnet werden. Es kann also der Inhalt seines Wortes nicht von seinem Ereignis- und Anredecharakter losgerissen werden.“⁸⁵

Die grundlegende Frage stellt sich dabei nach der Kontinuität dieser existentialen Wahrheit, die in Form des historischen Jesus offenbart, in den biblischen Texten überliefert wurde und schließlich in der heutigen Verkündigung wieder als Anrede begegnet. BULTMANNs Intention liegt darin, alle drei Ebenen durch das *Kerygma* zu verbinden.⁸⁶ Daher stellt er die inhaltlichen Aspekte der Verkündigung Jesu, die möglicherweise im Laufe der Zeit überformt wurden, in den Hintergrund und betont dagegen den „Ereignis- und Anredecharakter“, der die Kontinuität leisten soll. Dabei ist auch vorausgesetzt, dass die Sprache der „*Anknüpfungspunkt*“ für die Offenbarung ist, weil sich hier die menschliche Existenz äußert und bestimmt wird.⁸⁷ Im Wort begegnet Gott dem Menschen und bewirkt eine Veränderung der menschlichen Existenz. Dies ereignet sich unverfügbar, erfordert aber dann eine Entscheidung, weil der Mensch sich zu

⁸³ Bultmann ^{1993a}, 283. JÜNGEL spricht daher von einem „Ereignischarakter der Relation von Kerygma und Glaube“ (Jüngel 1990, 38). Vgl. Dalferth 1993, 136: „Das Kerygma ist keine bloße Nachricht über ein Heilsgeschehen, sondern das Heilsgeschehen selbst, das sich im Ergehen und Vernehmen dieses Rufes ereignet.“

⁸⁴ Z.B.: Bultmann ^{1993d}, 169; 178; Bultmann ^{1993b}, 265-267 u.ö., vgl. Dalferth 1993, 133; Rohls 1997, 564. Diese Fokussierung ist in unterschiedlicher Weise für die Theologie FUCHS‘ und EBELINGS maßgeblich und somit auch für die Entwicklung des *Wortgeschehens*. Während FUCHS den Johannesprolog quasi als Programm seiner Theologie immer wieder bearbeitet und interpretiert, liegt ein deutlicher Schwerpunkt von EBELINGS Arbeit auf einem lutherischen Rechtfertigungsverständnis, das sich von Paulus herleitet, s.u. I.5.1.3.

⁸⁵ Bultmann ^{1993a}, 291.

⁸⁶ Bultmann ^{1993a}, 292: „Die Geschichte Christi ist keine schon vergangene, sondern vollzieht sich im verkündigenden Wort.“ Dazu auch Hammann ²⁰¹², 304. Insofern gilt: „Die Kirche wird durch das Kerygma konstituiert und das Kerygma durch die Kirche.“ (Bultmann ^{1993d}, 186, in Bezug auf Paulus), dazu: Schmithals ¹⁹⁶⁷, 195ff.

⁸⁷ Bultmann ^{1965a}, 121. Dazu auch Schmithals ¹⁹⁶⁷, 252f.

dieser Anrede verhalten muss: Der Wahrheit kann man nicht objektiv gegenüberstehen, sie ist eine Glaubensfrage, das heißt, sie nimmt das Wort Gottes zum Maßstab, oder nicht.⁸⁸

BULTMANNs exegetische Folgerungen stellen entsprechend diese existentielle Wirkung des Wortes Gottes in den Vordergrund. Historische, grammatische und anderweitige Aspekte des Textverstehens dienen dem Ziel, den existentialen Bezug freizulegen.⁸⁹ Eigentliches, wahres Verstehen ist demnach nicht eine neutrale Texterklärung, die es nach BULTMANN genau genommen auch nicht geben kann,⁹⁰ sondern ein Verstehen des Textes im Glauben; das heißt: in Bezug auf die eigene Existenz.⁹¹ Das Kriterium „objektiv“ ist insofern gegen seine gewöhnliche Bedeutung anzuwenden, als dass mit dem *subjektiven* Verständnis die eigentliche, in diesem Sinne objektive Aussage des Textes erreicht wird.

Dabei setzt BULTMANNs Hermeneutik voraus, dass Texte in einem „*Lebenszusammenhang*“ entstehen, aus dem heraus sie auch verstanden werden müssen.⁹² Dies ist die eigentliche Sache des Textes, es ist aber auch die Ausgangslage jeder Textinterpretation, weil der Interpret selbst in einem Lebenszusammenhang steht, aus dem er existentielle Fragen entwickelt.⁹³ Die reflexiven und existentiellen Voraussetzungen auf Seiten des Auslegers bestimmen dessen Textbegriff: Erscheint die eigene Existenz irrtümlicherweise als „gesichert“, wird der Text zu einem abstrakten Komplex ohne Bedeutung. Angesichts einer problematischen, fraglichen und unverfügbaren Existenz wird aber auch der Text unverfügbar und zu einem Ereignis, das der Existenz neue Bedeutung geben kann.⁹⁴ Der Ausleger tritt mit seiner Fraglichkeit an den Text heran und erwartet dessen Antwort. Dies ist möglich, weil Text und Ausleger beide durch ihre Zeitlichkeit charakterisiert sind, also in einer geschichtlich bedingten Situation existieren, und

⁸⁸ Bultmann 1993d, 169; 172. Dazu erklärend Schmithals 1967, 188f, und Körtner 2006, 52.

⁸⁹ Bultmann 1960b, 143f, historische Erkenntnisse werden durch den Existenzbezug relativiert (aaO., 148). Gleichwohl muss die Exegese sich zunächst um ein gründliches „Wortverständnis“ bemühen (Bultmann 1963, 71f).

⁹⁰ Bultmann 1963, 55.

⁹¹ Körtner 2013, 159, erläutert den Glauben als Verstehensmodus, in dem der Mensch zum Objekt des Verstehens wird.

⁹² Bultmann 1960b, 147; Bultmann 1975, 56. In BULTMANNs Terminologie geht es also um eine „existentielle Interpretation“. Diesen Begriff problematisiert Hübner 2003, 322, und genauer: Hübner 2006 mit dem Fazit, „daß Bultmann und Heidegger je auf ihre Weise in ihre existentielle Interpretation ein erhebliches existentielles Moment hineinbrachten.“ (aaO., 566). HÜBNER weist darauf hin, dass HEIDEGGER „existenzial“ für ontologische Strukturen reserviert, BULTMANN aber eigentlich mit den Texten ontische Strukturen untersucht und HEIDEGGERS Begriff auch dementsprechend versteht (aaO., 541). In der späteren Entwicklung sehen aber beide, dass existentielle und existentielle Ebene hermeneutisch verbunden sind (aaO., 563).

⁹³ Insofern ist das *Vorverständnis* BULTMANNs Variante des hermeneutischen Zirkels im Sinne HEIDEGGERS. S. Bultmann 1965b, 232; Heidegger 1977, 202-204. Vgl. Schmithals 1967, 249-251; Trowitzsch 1981, 55. Körtner 2013, 159, weist allerdings zu Recht darauf hin, dass dieser hermeneutische Zirkel mit BULTMANNs Verbindung von Glauben und Verstehen eine klare theologische Ausprägung hat.

⁹⁴ Bultmann 1963, 56.

sich auch in diesem Rahmen begegnen können.⁹⁵ Textauslegung beginnt also in Form des *Vorverständnisses* existential und endet auch so: in der Entscheidung über die Wahrheit des Textes für die eigene Existenz, ohne, dass damit das letzte Wort über den Text gesprochen wäre.⁹⁶

Mit dem *Kerygma* entwirft BULTMANN ein Konzept, das die existentielle Relevanz der Verkündigung Jesu verdeutlichen soll. Um nicht Gefahr zu laufen, historisch überformte und somit zweifelhafte Lehrsätze als Verkündigung zu identifizieren, charakterisiert BULTMANN Situation und Wirkung der Verkündigung als ihren eigentlichen Inhalt. Jesu Ruf zur Entscheidung angesichts der eschatologischen Situation betrifft auch die heutigen Hörer, weil es um die existentielle Entscheidung des Glaubens in der Situation einer fraglichen Existenz geht. Das Konzept des *Kerygmas* schließt auch philosophische Überlegungen zu Existenz, Wirklichkeit, Sprache und Text ein. Allerdings werden sie in das christologische und soteriologische Konzept eingeordnet, das BULTMANNs Hermeneutik begründet.

2. Weiterentwicklung: Die Rezeption des gemeinsamen Problemfeldes durch Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling

Sowohl MARTIN HEIDEGGER als auch RUDOLF BULTMANN sprechen sich für eine Trennung von Theologie und Philosophie aus, die allerdings als notwendige abgrenzende Grundlage für ein fruchtbares Gespräch über gemeinsame Fragstellungen fungiert. Die jeweiligen Konzeptionen weisen insofern eine große Nähe auf, auch wenn sie unterschiedlich begründet werden. Mit dem *Ereignis* entwickelt HEIDEGGER in diesem Sinne ein explizit philosophisches Konzept, ebenso wie BULTMANNs *Kerygma* in erster Linie ein theologisches Konzept darstellt.

Das gemeinsame Themenfeld der Verbindung von Existenz und Sprache ist allerdings für die weitere Debatte wegweisend geworden und wurde besonders von ERNST FUCHS und GERHARD EBELING kritisch weiterentwickelt.⁹⁷ Beide setzen bei BULTMANNs *Kerygma*-konzept an und stellen in erster Linie die Frage danach, was den Glauben begründet.⁹⁸ Grundsätzlich ist es ihr

⁹⁵ Texte werden damit zum Gegenüber: Bultmann 1963, 62f.

⁹⁶ Bultmann 1960b, bes. 145; 149: „*Weil der Text in die Existenz spricht, ist er nie endgültig verstanden.*“

⁹⁷ „Wir haben auszutragen, was Rudolf Bultmann und Martin Heidegger miteinander verbindet und was sie unterscheidet.“ (Fuchs ²1965u, VII).

⁹⁸ Pilnei 2007, 266, weist auf den gemeinsamen Ansatz zur Auseinandersetzung mit BULTMANN hin.

Anliegen, das Konzept zu vertiefen, wobei sie besonders nach der Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben suchen und diese mit einem sprachtheologischen Zugriff geltend machen. BULTMANNs *Kerygma* zeichnet sich darin durch entscheidende Züge aus, die FUCHS und EBELING für ihre eigenen Entwürfe übernehmen. Neben dem Anredecharakter, der konstitutiven christologischen Verankerung und dem existentialen Bezug ist vor allem der Ereignis- oder Geschehensaspekt zu nennen, den BULTMANN bereits herausstellt.

Dieser entspricht dem *Ereignis* bei HEIDEGGER, weil es die hermeneutische Struktur darstellt, anhand derer Sein und Sprache beschrieben werden können. Das menschliche Verstehen ist dabei grundsätzlich als ein passives Empfangen aufzufassen, das von der *Gabe* der Sprache abhängig ist. Was bei BULTMANN eher als Nebeneffekt einer hermeneutisch ausgerichteten Exegese auftritt, stellt bei HEIDEGGER eine grundlegende ontologische Verhältnisbestimmung dar. Beide Konzepte lassen dabei Ähnlichkeiten erkennen, schon deswegen, weil sie beide einem dynamischen, hermeneutischen Zusammenhang von Sprache und Existenz interessiert sind.

Gerade diese augenscheinliche Parallele zwischen theologischer und philosophischer Sprachauffassung, die Zeugnis eines bestimmten Hermeneutikverständnisses ist, fordert die Hermeneutischen Theologen heraus, eine weiterführende Verhältnisbestimmung vorzunehmen und das Phänomen der Sprache theologisch weiterzubearbeiten. Dabei entstehen mit dem *Sprachereignis* beziehungsweise *Wortgeschehen* neue hermeneutische Konzepte.

2.1. Fuchs: Eine kerygmatische Lesart des *Ereignisses* – die theologische Bedeutung von Sprache im *Sprachereignis*

Zunächst soll kurz die Bedeutung BULTMANNs und HEIDEGGERs für FUCHS' Arbeit eingeordnet werden. Anhand seiner Rezeption HEIDEGGERs lässt sich auch FUCHS' Verhältnis zur Philosophie verdeutlichen. Anschließend wird gezeigt, welche Einflüsse von BULTMANNs *Kerygma* und HEIDEGGERs *Ereignis* in FUCHS' Arbeit zu beobachten sind. Dabei geht es zum einen um das Existenzverständnis und zum anderen um die Bedeutung von Sprache. Die Pointe aller Konzepte, auch von FUCHS' *Sprachereignis*, liegt nun gerade darin, dass beides ineinandergreift. Für FUCHS steht zunächst der christologische Charakter von Sprache im Vordergrund, den er gegenüber BULTMANN noch verstärkt. Mit diesem christologischen Sprachverständnis, das sich vom Wort Gottes herleitet, korrespondiert die existentialhermeneutische Komponente, die FUCHS vor allem von HEIDEGGER herleitet. In

seiner theologischen Ausrichtung setzt auch FUCHS' Sprachverständnis zunächst bei BULTMANN an, zeigt aber dann sehr deutliche Parallelen zu HEIDEGGERS Konzept. Es ist also genauer zu zeigen, wie FUCHS mit seinem *Sprachereignis* in weiten Teilen auf HEIDEGGERS *Ereignis* zurückgreift, diese Rezeption allerdings theologisch, genauer: kerygmatisch, erfolgt.

BULTMANN und HEIDEGGER⁹⁹ sind nach FUCHS maßgeblich für die zentrale Stellung der Sprache in seiner Theologie: „Die *Fraglichkeit* der Existenz, von welcher Heidegger und Bultmann ausgingen, hat sich in das Phänomen der *Sprachlichkeit* der Existenz verwandelt.“¹⁰⁰ Die konsequente Weiterführung einer existentialen Theologie, die die menschliche Existenz als Frage herausstellt, ist somit eine hermeneutische Theologie, die präzisiert, dass sich diese Fraglichkeit sprachlich artikuliert, und dann bearbeitet, inwiefern das Wort Gottes als Antwort auf diese Frage verstanden werden kann: „Die theologische Lehre vom Worte Gottes wäre die Frage nach dem Sein im Horizont der biblischen Sprache.“¹⁰¹

FUCHS hat sich daher vor allem in seinen beiden hermeneutischen Entwürfen¹⁰² zentral mit der Verhältnisbestimmung von Sprache und Existenz befasst. Diese dienen als Vorüberlegungen für die exegetische Arbeit, in der FUCHS' Auseinandersetzung mit BULTMANN großen Raum einnimmt, insofern er BULTMANNs Terminologie selbstverständlich benutzt, weite Passagen zitiert, bearbeitet und auch hinterfragt.

Aber auch HEIDEGGERS Einfluss spielt für FUCHS eine große Rolle.¹⁰³ Die Verwendung bestimmter charakteristischer Schlagwörter (*Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Existential*, *Sein* und *Seiendes* usw.)¹⁰⁴ weist auf diese Auseinandersetzung hin, die FUCHS „im stillen Gespräch“¹⁰⁵ führen will. Da gerade diese Schlagwörter die entscheidenden Kategorien für FUCHS' wichtigstes Anliegen, die existentielle Interpretation, darstellen, ist HEIDEGGERS Einfluss von

⁹⁹ Explizit beispielsweise: Fuchs ⁴1970, Prolegomena §4, 47ff (BULTMANN); §5, 62ff (HEIDEGGER). FUCHS schreibt, BULTMANN und HEIDEGGER (neben SCHLATTER und BARTH) „wirkten gemeinsam auf ihn [als jungen Studenten] ein.“ (Fuchs 1965d, 138). Beide lehrten in Marburg, als FUCHS dort ab 1924 studierte und haben ihn nachhaltig geprägt (vgl. Fuchs 1979a, dazu auch: Brantschen 1974, 121; Pilnei 2007, 61f und Pilnei 2017).

¹⁰⁰ FUCHS 1968, 53, vgl. zur Einordnung: Pilnei 2007, 66f; Sass 2013b, 194f: gegenüber BULTMANN handle es sich bei den Ansätzen von FUCHS, EBELING und JÜNGEL um „eine sprachphilosophisch informierte *relecture* der lutherischen Wort-Gottes-Theologie.“ Die konkreten Kritikpunkte von FUCHS an BULTMANN behandelt SASS auf aaO., 196-203.

¹⁰¹ Fuchs ²1965t, 115.

¹⁰² Fuchs ⁴1970; Fuchs 1968, dazu kommen diverse Aufsätze zum Thema, die im Folgenden genannt werden.

¹⁰³ Als Hinweis darauf sei nur erwähnt, dass bereits FUCHS' erste Veröffentlichung sich mit HEIDEGGER auseinandersetzt: „*Besprechung von Heideggers ‚Sein und Zeit‘*“ (Kirchlicher Anzeiger für Württemberg 36, (1927) 202, nach Jüngel und Schunack 2003, VIII, vermerkt auch bei Fuchs 1979a, 74).

¹⁰⁴ Z.B.: Fuchs ⁴1970, 62 („Dasein“); Fuchs ²1965t, 111 („In-der-Welt-sein“); Fuchs ²1965s, 92 („Existential“ [sic!]), Fuchs 1968, 68 („Sein“, „Seiendes“ mit explizitem Verweis auf HEIDEGGER).

¹⁰⁵ Fuchs ⁴1970, 62, da nämlich die Position des Philosophen im Ganzen nicht darstellbar sei.

umso größerer Bedeutung. FUCHS bestimmt HEIDEGGERS Existenzialphilosophie als die Frage nach der Existenz und nach der Sprache¹⁰⁶ und greift für diese zentralen Aspekte seiner Theologie explizit oder implizit auf den Philosophen zurück.

Allerdings grenzt auch er beide Fächer entschieden voneinander ab, wobei er nicht nur inhaltliche, sondern auch sprachliche Grenzen zieht:

„Im Hinblick auf die Kraft der Arbeit *Heideggers* dürfen wir auch so sagen: wir können von dem Philosophen lernen – wir könnten uns freilich auch mit ihm verführen lassen! –, aber das uns als Theologen Gegebene *müssen* wir sachlich auch ohne ihn sagen können.“¹⁰⁷

Wenn FUCHS also HEIDEGGER auch in längeren, scheinbar philosophischen Passagen rezipiert, ordnet er dessen Gedanken stets seiner theologischen Fragestellung zu.¹⁰⁸ Dies führt zu einer eigenwilligen Lesart des Philosophen, denn FUCHS ist kein texttreuer HEIDEGGERinterpret, sondern greift nur dann und in der Art auf ihn zurück, wenn und wie es der theologischen Aufgabe dient.¹⁰⁹ Am Schnittpunkt der Problemfelder Existenz und Sprache steht für HEIDEGGER das *Ereignis* und daher nutzt und interpretiert FUCHS auch dieses Konzept für seine theologischen Überlegungen. Neben der auffälligen begrifflichen Parallele in FUCHS‘ charakteristischem Begriff *Sprachereignis* begegnet hier vor allem ein markantes Sprachverständnis, das sich durch einen Zugang zum Wesen des Seins und dem grundsätzlich passiven und empfangenden Verhältnis des Menschen zur Sprache auszeichnet. Wie HEIDEGGER widmet sich auch FUCHS in diesem Zusammenhang, das heißt auf der Suche nach dem eigentlichen Wesen der Sprache, dem Phänomen dichterischer Sprache und ihres Erkenntnispotentials.¹¹⁰ Allerdings ist auch dieses in weiten Teilen philosophische Sprachverständnis im Rahmen einer theologischen Offenbarungshermeneutik gedacht. Das Wort Gottes und seine Wirkung auf die menschliche Existenz bleiben maßgeblich für alle menschlichen Wörter und sind Ansatz- und Zielpunkt von FUCHS‘ hermeneutischen Überlegungen.

¹⁰⁶ Fuchs 1970, 65.

¹⁰⁷ Fuchs 1967, 146.

¹⁰⁸ Ein Beispiel ist seine Reflexion auf das Verhältnis von Gott und Sein nach einem längeren Abschnitt zu HEIDEGGERS Sprachauffassung, Fuchs 1970, 71.

¹⁰⁹ Fuchs 1970, 64: „Der Philosoph ist ja nicht Theologe. Er wird die Irre länger aushalten müssen. Aber der Theologe kann deshalb mehr Unheil anrichten, als irgend ein Philosoph; er ist versucht, die Gewissen zu *regieren*.“ Zur Eigenständigkeit von FUCHS‘ HEIDEGGERinterpretation: Franz 1969, 187-189. Dazu ist anzumerken, dass FUCHS‘ Texte nicht immer deutlich erkennen lassen, wann er sich überhaupt auf HEIDEGGER (oder auch einen anderen Autor) bezieht, weil er kaum direkt zitiert und selten konkrete Gedanken erkennbar zuordnet. Insofern besteht auch keine gekennzeichnete Grenze zwischen einer Positionswiedergabe und einer eigenen Weiterentwicklung.

¹¹⁰ Z.B. Fuchs 1968, 232ff.

Insofern FUCHS also nach einem theologischen, genauer christologischen, Sprachverständnis sucht, ist für ihn BULTMANNs *Kerygma* von besonderem Interesse. Zwar verwendet FUCHS den Begriff nur sehr eingeschränkt und dann vor allem in seiner Bedeutung als urchristliche Verkündigung.¹¹¹ Das bei BULTMANN damit bezeichneten Konzept kann allerdings durchaus als zentraler Ausgangspunkt für FUCHS' Hermeneutik gesehen werden.¹¹² FUCHS trennt also das Konzept des *Kerygmas* von diesem Begriff und bearbeitet es auf einer grundsätzlicheren Ebene. Dabei steht BULTMANNs Sprachverständnis im Fokus von FUCHS' Auseinandersetzung, um das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit theologisch zu bestimmen.

FUCHS geht von BULTMANNs Wortverständnis aus, dessen Kern darin liegt, dass das *Kerygma* als heilvolle Anrede zu fassen ist.¹¹³ Für BULTMANN wird dadurch die Verkündigung zum „eschatologische[n] Geschehen“¹¹⁴. Gerade der damit benannte Ereignischarakter des Wortes¹¹⁵ muss aber nach FUCHS noch theologisch und nicht wie bei BULTMANN – zugespitzt gesagt – anthropologisch interpretiert werden.¹¹⁶ Im Grunde liegt FUCHS damit weiterhin auf BULTMANNs Linie, der sich seinerseits um beide Aspekte des Wortes bemüht hat,¹¹⁷ wenn er auch im Zuge seines Entwurfs den existentialen Bezug, also den anthropologischen Aspekt besonders betont und die theologische, zumal christologische, Bedeutung vernachlässigt. War BULTMANNs eschatologisches Geschehen noch auf den *Sinn* des Glaubens beschränkt, kommt mit FUCHS' Sprachbegriff auch die Frage nach dem *Grund* des Glaubens in den Blick, weil es ihm nicht nur um die Frage der menschlichen Existenz geht, sondern auch und vor allem um

¹¹¹ Z.B.: Fuchs 1965h, 54; Fuchs 1965d, 141; Fuchs 1965m, 275. Mit der Ausnahme Fuchs 1979b, wo die Mündlichkeit des *Kerygmas* im Rahmen hermeneutischer Überlegungen interpretiert wird, die sich für einen Existenzbezug und einen Sakramentcharakter des neutestamentlichen Textes aussprechen.

¹¹² Fuchs 1960b ist beispielsweise eine Darstellung des *Sprachereignisses* in Auseinandersetzung mit BULTMANN. Vgl. zu diesem Einsatzpunkt von FUCHS' Sprachverständnis Jünger und Schunack 2003, XXIII.

¹¹³ Fuchs 1965k, 4f, Anm. 5; Fuchs 1965d, 149: „Sie [die Verkündigung Jesu] ist nicht ein Konglomerat von mehr oder weniger disparaten Vorstellungen, sondern sie ist zuerst Wort, Sprache, *Anrede*, wie Bultmann mit Recht sagt.“

¹¹⁴ Bultmann 1965d, 137.

¹¹⁵ Zum Begriff vgl. nochmals: Bultmann 1993a, 292, Anm. 53.

¹¹⁶ Gut zu sehen an FUCHS' Abwandlung des berühmten Zitats BULTMANNs: „Damit sie von Gott reden, müssen sie von Jesus reden und nicht von sich selbst.“ (Fuchs 1965a, 227). Vgl. Fuchs 1965o, 44f, das Ereignis liegt nach BULTMANN im Hören des Wortes (aaO., 39). FUCHS vermisst nun „den dem Wort an sich zukommenden Ereignischarakter“ (aaO., 44), den BULTMANN nicht erkenne, weil sein Ansatz „zunächst“ (aaO., 45) anthropologisch ausgerichtet sei. Zu diesem Aufsatz s.a.: Pilnei 2007, 67ff, der FUCHS' sachliches Interesse an dessen BULTMANN-Kritik näher bestimmt: „Um einen leeren Existenzformalismus zur Interpretation des *Kerygmas* zu vermeiden, [...] ist die Grundlegung eines neuen ontologischen Fundaments notwendig.“ (aaO., 69) Dieses findet FUCHS im Phänomen der Sprache, das er gegenüber BULTMANN wesentlich vertieft.

¹¹⁷ Dies ist entgegen FUCHS' Darstellung festzuhalten, zumal BULTMANN gerade in FUCHS' Sinne schreibt: „Nun ist aber zweifellos der ursprüngliche und echte Sinn des Wortes ‚Wort‘ der, daß es auf einen außerhalb des Redenden liegenden Sachverhalt hinweisen, diesen dem Hörer erschließen und damit dem Hörer zum *Ereignis* werden will.“ (Bultmann 1963, 53). Vgl. Dalferth 1993, 142.

die hermeneutische Struktur der Offenbarung.¹¹⁸ Für diese Frage wird die Erfahrbarkeit des *Kerygmas* als existenzbezogene Rede und Anrede entscheidend: „das Kerygma selber ist nicht Formel, sondern mündliches Wort, für welches der Verkündiger [...] mit seiner Existenz eintreten muß“¹¹⁹.

Diese hermeneutische Struktur nennt FUCHS *Sprachereignis* und entwickelt von dort aus weitergehende Überlegungen, weil ihm in BULTMANNs Konzept die Kontinuität des *Kerygmas*, sowie entsprechend die aktuelle Relevanz des Christusgeschehens noch nicht ausreichend erfasst scheinen.¹²⁰ Insofern zielt seine Kritik aber darauf, das Konzept gemäß dessen Intention zu vertiefen.

Die markante Umformulierung: „Auf die Frage, *wohin* Jesus auferstanden sei, ist also zunächst zu antworten: in *uns*ern Glauben.“,¹²¹ verdeutlicht FUCHS‘ Interesse, das *Kerygma* vor allem in seinem aktuellen und sich immer wieder aktualisierenden Erfahrungsbezug zu fassen. Auch wenn er als Exeget die Bedeutung historischer Fragestellungen anerkennt, geht es ihm dennoch schwerpunktmäßig darum, das Wort Gottes in seiner erfahrbaren Wirkung zu verdeutlichen.¹²² Es ist nach FUCHS nicht auf eine objektive Information zu beschränken, sondern stellt Gottes Anwesenheit im Menschen dar, nämlich den Glauben, in dem die Existenz des Menschen zu Wahrheit gebracht wird.¹²³ Die christologische Begründung diesen Zusammenhang auch „inhaltlich“ zu qualifizieren ist FUCHS gegenüber BULTMANN wichtig. Zwar betont auch FUCHS BULTMANNs Deutung von Jesus Christus als einmaliges historisches „Daß“, aber darüber hinaus gibt das Christusgeschehen Auskunft über „Wie“ und „Wo“ der wahren menschlichen Existenz.¹²⁴

Dazu betrachtet FUCHS das Christusgeschehen konsequent als sprachliches Geschehen, das als solches eine zentrale Interpretation des Wortes erfordert, weil sich in ihm die Gottesbegegnung immer wieder neu ereignen kann. Ausgehend vom christologisch begründeten Wort Gottes erschließt sich erst die konstitutive Abhängigkeit des Glaubens von der Sprache.¹²⁵

¹¹⁸ Fuchs 1968, 156.

¹¹⁹ Fuchs 1979b, Zitat S.25.

¹²⁰ Fuchs 1965k, 14f.

¹²¹ Fuchs 1965k, 27.

¹²² Fuchs 1965d, 141, hier beginnt eine Auseinandersetzung mit BULTMANNs Entmythologisierung, s.a. aaO., 146f: der „entscheidende[] Punkt“ für die Theologie ist die Frage: „Welche Erfahrungen macht der Glaube?“ Vgl. Fuchs 1970, 275-281.

¹²³ Fuchs 1965k, 28-31. Vgl. aufgeführte Kritikpunkte FUCHS‘ an BULTMANN: Brantschen 1974, 171f.

¹²⁴ Vgl. auch zum Folgenden Fuchs 1970, 61.

¹²⁵ Dazu Huxel 2004, 304: „Dem Glauben geht nach Fuchs kein Vorverständnis voran, das Ereignis seiner Konstitution ist vielmehr *creatio ex nihilo*.“

Entscheidend für FUCHS ist also BULTMANNs Charakterisierung des Wortes Gottes als „Anrede“, wobei sich FUCHS in erster Linie für die Rolle des Wortes im Verstehensprozess interessiert und weniger für die menschliche „Antwort“. ¹²⁶ Insofern spielt auch für FUCHS die Predigt eine zentrale Rolle und zwar mit der Aufgabe, das Offenbarungszeugnis der Texte wieder zu lebensbezogener Sprache werden zu lassen. Dabei verdeutlicht er immer wieder die theologische Dimension dieses Ereignisses, weil es von Gott ausgeht und bestimmt wird. Insofern kann FUCHS auch von „Adventstext“ ¹²⁷ sprechen, um Gottes Bewegung im Wort auf den Menschen hin auszudrücken. FUCHS setzt dabei wie in BULTMANNs *Kerygma*-konzept ein *Vorverständnis* auf Seiten des Menschen voraus, der auf der Suche nach der Wahrheit seiner Existenz nach Gott fragt. ¹²⁸ Doch auch schon diese vermeintliche Tat des Menschen wird durch die Gabe der Sprache erst ermöglicht. Das Wort ist damit der Ort, an dem der Mensch zugleich die Möglichkeit zur Aktivität hat, nach der Wahrheit seiner Existenz zu suchen und dennoch in grundlegender Weise passiv ist, weil er gerade in dieser Frage durch das Wort bestimmt wird. ¹²⁹ FUCHS versucht mit dieser hermeneutischen Struktur die Unverfügbarkeit des Glaubens und die Souveränität des Wortes zu wahren. Gerade der hermeneutische Ansatz der existentialen Interpretation verdeutlicht, dass die göttliche Auslegung jeder menschlichen Auslegung voraus ist. ¹³⁰ Insofern ist das *Vorverständnis* aus Sicht des Glaubens nicht mehr von der Fraglichkeit der menschlichen Existenz, sondern von ihrer Sprachlichkeit her zu verstehen. ¹³¹

Bei der Ausarbeitung dieses Existenzverständnisses greift FUCHS nicht nur auf BULTMANN, sondern vor allem auf HEIDEGGER zurück. FUCHS sieht hier eine philosophische Existenzbestimmung mit theologischem Potential, weil sie ihm die Möglichkeit gibt, über BULTMANNs Ansatz hinaus gerade die Verbindung von Sprache und Existenz verstärkt zu reflektieren. Auch der Philosoph sieht die Existenz sprachlich bestimmt. ¹³² Diesem

¹²⁶ Sass 2013b, 204.

¹²⁷ Fuchs ⁴1970, 61. Diese Denkrichtung verbindet FUCHS mit BARTH, vgl. Dalferth 2010, 79: „Bei Barth dagegen geht es darum, wie *Gott uns und sich versteht*. Das heißt, vom *göttlichen Selbstverstehen* her ist das Verstehen Gottes und das dadurch bestimmte menschliche Selbst- und Weltverstehen zu entfalten.“

¹²⁸ Fuchs ²1965f, 119-121. Dass FUCHS BULTMANNs *Vorverständnis* grundsätzlich verteidigt, ist gegen Sass 2013b, 200-202, festzuhalten, auch wenn für FUCHS die Frage nach dem Sein des Menschen dann in dessen Sprachlichkeit führt.

¹²⁹ Fuchs ⁴1970, 48f; 56f: „Die existentielle Interpretation deckt auf, daß gerade der schuldige Mensch ein *angeredeter* und *anzuredender* Mensch ist, daß also unsre Existenz primär nicht auf das Sehen, sondern auf das Hören bezogen ist.“ (aaO., 57).

¹³⁰ Fuchs 1965k, 30: „Wir *sind* immer schon von Gott ausgelegt und werden deshalb um Jesu willen dazu vorgerufen, unsererseits nun Jesus auszulegen. [...] Der Ausleger muß wissen, daß er selber in den Vorgang der Auslegung hineingehört, weil er als je schon Ausgelegter in der Auslegung erscheint.“ Vgl. Sass 2013b, 202: „Eine am *Vor-*verständnis orientierte Theologie weicht somit einer hermeneutischen *Nach-*Denklichkeit.“

¹³¹ Der hermeneutische Zirkel ist ein Einstieg in das Wirken der Sprache (Fuchs 1968, 90f). Vgl. Fuchs 1971, 142f.

¹³² Heidegger 1985c, 247.

Grundgedanken folgend führt FUCHS weitere Aspekte aus HEIDEGGERS Denken für seine Theologie an. FUCHS hebt auch mit HEIDEGGER eine Spannung zwischen dem Menschen und seinem eigentlichen Dasein hervor, die er aus eigenem Vermögen nicht lösen kann.¹³³ Denn der Mensch ist sich nicht unmittelbar zugänglich, sodass HEIDEGGER seinerseits mit dem *Ereignis* eine unverfügbare Struktur annimmt, die den Zugang zu einem Selbstverständnis erst ermöglicht. Nimmt der Mensch die passive Haltung ein, sich auf das *Ereignis* einzulassen,¹³⁴ eröffnet es ihm seine Existenz als raum-zeitliches (in Geschichte und Welt gegebenes) Dasein, das mit dem Sein verbunden ist.¹³⁵ Diesem Verständnis von *Ereignis* stimmt FUCHS insofern zu, als dass er diese passive Haltung als Glauben identifiziert, die nicht versucht, sich seine Existenz selbst anzueignen.¹³⁶ Die menschliche Existenz findet sich dagegen nur in der Sprache in ihrer ursprünglichen Nähe zur Welt und wird auf ihr geschichtliches Dasein ansprechbar.¹³⁷ Der Mensch kann sich also seinem Dasein nur nähern, wenn er seinem eigentlichen Verhältnis zur Sprache entsprechend auf die Sprache hört, durch die ihm sein Dasein zugesprochen wird. Mit HEIDEGGER kann FUCHS also eine unmittelbare Verbindung von menschlicher Existenz und Sprache beschreiben, weil Sprache als Wesen des Menschen verstanden wird. Damit hat FUCHS zum einen anthropologische Voraussetzungen für einen Verstehensprozess gelegt, den das Wort Gottes anstößt. Zum anderen bietet dieses Sprachverständnis ihm die gesuchte hermeneutische Struktur, in der Sprache zum Ereignis wird, also unverfügbaren Zugang zur Wahrheit der menschlichen Existenz eröffnet.

Dies läuft für FUCHS auf die theologische Interpretation zu, dass der Mensch die Wahrheit über sein Dasein im Hören auf das Wort Gottes empfängt.¹³⁸ FUCHS betont neben diesen Überlegungen zum *Wo* der Gottesbegegnung aber auch die Bedeutung der Person Jesu, in der nämlich deutlich wird, *wie* Gottes Zuwendung zu den Menschen zu verstehen ist. Im Zentrum stehen dabei die Liebe und die Freude Gottes, an denen der Mensch durch Jesus Anteil erhält:

„Dieser Gott spricht mit seinen Geschöpfen, indem er sie zu seiner Freude, zur Freude schlechthin, beruft. Dieses offenbare Reden Gottes führt in die Liebe. Aber nur dann, wenn wir wie Jesus an die ‚Allmacht‘ der Liebe glauben und unsererseits auf sie

¹³³ Fuchs 41970, 65.

¹³⁴ Heidegger 2006, 45; Fuchs 41970, 63.

¹³⁵ Fuchs 41970, 68: „Das Dasein ist also je die als Welt begehende, bedeutsam vernommene geschichtliche Möglichkeit des Menschen, ein Mensch zu werden.“

¹³⁶ Biblisch kann FUCHS dabei von „Verlorenheit“ sprechen (Fuchs 41970, 63).

¹³⁷ Fuchs 41970, 66-69.

¹³⁸ Und dieser Zusammenhang ist auch der Ausgangspunkt, sich überhaupt auf HEIDEGGER zu beziehen: Fuchs 41970, 62.

vertrauen. Dann lernen wir auch, Jesu Freude als Gottes Wort in Jesu Person zu verstehen.“¹³⁹

FUCHS versteht diese theologische Dimension als Erweiterung der existentialen Interpretation, weil sie reflektiert, welche Wirkung Sprache hat.¹⁴⁰ Insofern diese Wirkung eben in der Liebe Gottes zu den Menschen besteht, erschließt seine Kategorie des *Sprachereignisses* einen rechtfertigungstheologischen Zusammenhang. In dieser Richtung findet FUCHS verschiedene Formulierungen, um das Heilsgeschehen zu umschreiben, das dem Menschen in der Begegnung mit dem Wort zuteil wird.¹⁴¹ Dieser Aspekt stellt einen weiteren Schnittpunkt zu BULTMANNs *Kerygma* dar, denn auch FUCHS' *Sprachereignis* trägt sakramentale Züge, weil es eben nicht „nur“ Heilzusage, sondern zugleich Heilsvermittlung ist.¹⁴²

Als vertiefende Begründung stellt FUCHS den Zusammenhang von Sein und Sprache heraus, der nach BULTMANN ein hermeneutisches Problem darstellt und zwar für Theologie und Philosophie gleichermaßen.¹⁴³ Mit dem *Sprachereignis* fasst FUCHS diesen Zusammenhang theologisch, nämlich als Gottes Wirken im Wort der Schöpfung, der Inkarnation und Rechtfertigung, sodass die Wahrheit des Seins sich in der Sprache ereignet.¹⁴⁴ FUCHS sieht seine umfassende theologische Deutung der Sprache, die christologisch begründet ist, als Weiterentwicklung von BULTMANNs Ansatz, Sprache auf die Existenz zu beziehen. Die Umkehrung dieser Beziehung zeigt für FUCHS die Beziehung des Menschen auf Gott.¹⁴⁵ Insofern kommt dem Wort Gottes, in Form des biblischen Textes, die hermeneutische Schlüsselrolle zu, Gott für den Menschen existential zu vermitteln.¹⁴⁶

¹³⁹ Fuchs 1965k, 24f.

¹⁴⁰ Fuchs ²1965t, 113.

¹⁴¹ Z.B.: „Sie [die Sprache] rechtfertigt das Sein“ (Fuchs 1960b, 425); „Erlaubnis zur Freiheit“ (Fuchs ²1965g, 290); „Wort, das in Gottes Anwesenheit Einlaß gewährt“ (Fuchs 1965q, 427).

¹⁴² Bultmann 1967, 132: „Dieses [das Kerygma] präsentiert weder Fakten der Vergangenheit in ihrer bloßen Vorfindlichkeit, noch führt es zur Begegnung mit menschlicher Existenz und ihrer Auslegung, sondern – als sakramentales Geschehen – es vergegenwärtigt das Geschehen der Vergangenheit so, daß es dasselbe erneuert und mir so selbst zum Ereignis wird.“ (dazu Schmithals ²1967, 187); Fuchs 1960a, 278: „Denn im Sakrament will sich genau die Freiheit ereignen, in welcher der Mensch am Wort teilhat, in welcher aber zugleich klar wird, daß Gott selbst für das Wort der Freiheit entsteht.“ Vgl. Fuchs 1971, 142; vgl. auch Fuchs 1979b, 39, „Alle neutestamentlichen Texte sind Texte eines sakramentalen Geschehens.“ Dazu auch BRANTSCHEN 1974, 219: „Wenn man [...] bei Bultmann von existentialer Interpretation sprechen kann, so müßte man Fuchs' Interpretation des Wortes Gottes sakramental nennen.“ Beide Attribute schließen sich allerdings nicht aus, wie am *Kerygma* bei BULTMANN zu sehen ist, ebenso trägt FUCHS' Interpretationsbegriff sehr wohl existenziale Züge.

¹⁴³ Fuchs ²1965t, 114.

¹⁴⁴ Fuchs 1960b, 425.

¹⁴⁵ Fuchs 1960b, 427.

¹⁴⁶ Fuchs 1960b, 429: „Der Grund [für die Unverfügbarkeit des Glaubens] liegt [...] in der Abhängigkeit des Glaubens vom Wort, von Gottes Wort. [...] Deshalb ging ich dazu über, die Geschichtlichkeit der Existenz als Sprachlichkeit der Existenz aufzuweisen. [...] Der Text ist [...] ein Herr, der uns in den Sprachzusammenhang unsrer Existenz einweist, in welchem wir ‚vor Gott‘ existieren.“

Für diese Vertiefung des Sprachverständnisses kommt FUCHS mehrfach auf HEIDEGGER als philosophischen Bezugspunkt zurück, dessen Formulierungen er teilweise wörtlich übernimmt. Die Sprache als „Lichtung des Seins“ wird von FUCHS ebenso zitiert,¹⁴⁷ wie, dass sie „spricht“¹⁴⁸ und damit ihr Gabecharakter Ausdruck findet, mit dem die Sprache Existenzmöglichkeiten gewährt.¹⁴⁹ Die aktive Rolle der Sprache im hermeneutischen Prozess wendet sich gegen eine einfache Gegenüberstellung von Subjekt und Verstehensobjekt, indem vielmehr die Dynamik des Verstehensprozesses selbst in den Blick kommt. HEIDEGGER verdeutlicht diesen Zusammenhang, indem er das semantische Feld um „Zuspruch“ – „Anspruch“ – „entsprechen“ auslotet und ähnliche Begrifflichkeiten finden sich in diesem Zusammenhang auch bei FUCHS.¹⁵⁰ Bei beiden begegnet dann das damit korrespondierende Konzept der Stille, also der Enthaltung der eigenen Rede, um auf den Ruf des Seins in der Sprache zu hören.¹⁵¹

Sprache hat also auch nach FUCHS in ihrer eigentlichen Form Ereignisstruktur, sie ist unverfügbar und eröffnet den Raum, wo dem Menschen sein wahres Wesen zugänglich wird. In Abgrenzung zu einem Sprachgebrauch, der diese Struktur nicht erkennen lässt, spricht FUCHS vom *Sprachereignis*, in seinen hermeneutischen Grundzügen durchaus gemäß dem *Ereignis* bei HEIDEGGER.

Letztlich bemüht sich FUCHS allerdings immer, diese rezipierten philosophischen Aspekte theologisch weiterzudenken und geht damit über HEIDEGGER hinaus. In diesem Sinne hält FUCHS gegenüber HEIDEGGERS Verständnis vom Wort, das sich vor allem auf die Ebene des Selbstverständnisses des Daseins beschränkt, fest: „Gleichursprünglich mit dem Dasein ist das Mitsein mit Andern! Gleichursprünglich mit dem Wort als Frage und Antwort ist das Wort als

¹⁴⁷ Fuchs 1970, 69: „Die Sprache [nennen wir] die *Lichtung* des Seins [sic!]“. Vgl. Heidegger 2009, 117: Sprache als „Lichtung des Seyns“. Vgl. auch Heidegger 1985b, 156: „Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im Wort. Daher gilt der Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins.“ und aaO., 158: „Der Dichter hat erfahren, daß erst das Wort ein Ding als das Ding, das es ist, erscheinen und also anwesen läßt. Das Wort sagt sich dem Dichter als das zu, was ein Ding in dessen Sein hält und erhält.“ Für diesen Zusammenhang steht nach HEIDEGGER das Wort λόγος; Heidegger 1985b, 174.

¹⁴⁸ Fuchs 1965t, 114; Heidegger 2000, 194.

¹⁴⁹ Fuchs 1965g, 283; Fuchs 1968, 244; Heidegger 1985b, 182.

¹⁵⁰ Vgl. Heidegger 2000, 193f: „Woher nimmt der Mensch überhaupt den Anspruch, in das Wesen einer Sache zu gelangen? Der Mensch kann diesen Anspruch nur dorthin nehmen, von woher er ihn empfängt. Er empfängt ihn aus dem Zuspruch der Sprache. [...] Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört.“ Vgl. Fuchs 1970, 133 („Anruf“, „Zuruf“); 143 („Anspruch“, „Zuspruch“); Fuchs 1968, 79 („Anspruch der Sprache“); 232 (ansprechen, beanspruchen).

¹⁵¹ Fuchs 1968, 178. Vgl. Heidegger 1985d, 26f, und Herrmann 1994, 240. Zum „Rufen [...] ins Anwesen“ s. Heidegger 1985d, 18. Vgl. dazu FUCHS' Darstellung von HEIDEGGERS Begriffen: Fuchs 1968, 43.

Anrede!“¹⁵² Aus seiner theologischen Sicht sind daher auch HEIDEGGERS Existenziale, die quasi anthropologische Grundbestimmungen darstellen, zu ergänzen.¹⁵³ Die in der Begegnung mit dem Wort Gottes eröffnete Freude erschließt ihrerseits dem Menschen sein Dasein in der Welt und gerade auch mit anderen Menschen ebenso wie die Existenziale Angst und Sorge, die HEIDEGGER nennt. Weil das *Sprachereignis* des Wortes Gottes dazu führt, die Existenz des Menschen theologisch und das heißt „im Horizont der biblischen Sprache“, zu interpretieren, muss auch der Dialog mit der Philosophie über die Existenz bei der Sprachlichkeit des Menschen ansetzen.¹⁵⁴

So geht es FUCHS bei Beziehung von Sprache und Sein schließlich um die weiterführende theologische Frage, wie das Verhältnis von Sein und Gott zu bestimmen ist.¹⁵⁵ Das Wesen der Sprache interpretiert FUCHS theologisch, indem er die aktive Rolle der Sprache im hermeneutischen Prozess als Offenbarung der Liebe Gottes bestimmt, wobei Gott diese Offenbarungsmöglichkeit erst eröffnet.¹⁵⁶ Ebenso führt er die philosophischen Strukturen auf eine Beschreibung des Glaubens zu,¹⁵⁷ der nämlich theologisch gesehen die Gabe ist, die die Sprache gewährt. Denn im Glauben erfährt sich der Mensch in seinem ursprünglichen Verhältnis zu seinem Schöpfer, der ihm Lebensraum eröffnet. Der Glaube entspricht also der Stille, dem passiven Hören auf die Sprache, denn er vollzieht sich als Gehorsam.

Zusammenfassend zeigt sich, dass FUCHS nach der theologischen Bedeutung von Sprache sucht, das heißt, nach einer hermeneutischen Struktur des Wortes Gottes, die dessen heilvolle und umfassende Wirkung auf die menschliche Existenz verdeutlichen kann. Dazu greift er auf BULTMANNs Sprachverständnis, das im *Kerygma*konzept zu erkennen ist, ebenso zurück, wie auf HEIDEGGERS Überlegungen zur Verbindung von Sprache und Sein, wie sie sich im *Ereignis* darstellen. Im Zusammenhang mit diesen Auseinandersetzungen ist schließlich FUCHS‘ eigenes Konzept des *Sprachereignisses* zu sehen.

Will BULTMANN noch den existentialen Bezug und die anthropologische Verankerung der Rede von Gott sichern, sucht FUCHS wieder verstärkt nach einem *theologisch*-hermeneutischen

¹⁵² Fuchs 1967, 145, dem würde HEIDEGGER vermutlich sogar zustimmen (vgl. Heidegger 1977, 159, z.B. „Das In-Sein ist das *Mitsein* mit Anderen.“), ohne jedoch die theologische Schlussfolgerung zu vertreten.

¹⁵³ Fuchs ²1965t, 112f. Dazu auch Sass 2013a, 161f.

¹⁵⁴ Fuchs ²1965t, 115 (dort auch das Zitat).

¹⁵⁵ Fuchs ²1965f, 124-131.

¹⁵⁶ Fuchs ²1965f, 129f.

¹⁵⁷ Vgl. auch zum Folgenden Fuchs 1968, 243-245: aus der Reflexion über Stille und Wirklichkeit zur Wirklichkeit als „Adverb des Wortes Gottes“.

Konzept des Wortes Gottes.¹⁵⁸ BULTMANNs existentielle Interpretation ist in ihrer Bedeutung nicht strittig, dies zeigen FUCHS' hermeneutische Ansätze zu genüge, muss aber um eine tiefere Sprachreflexion ergänzt werden, um das Verhältnis von Sprache und Existenz allererst zu begründen.¹⁵⁹ Dieser Aufgabe geht FUCHS mit seinem Konzept des *Sprachereignisses* nach, das damit in erster Linie an dem hermeneutischen Punkt ansetzt, den BULTMANNs *Kerygma* ausmacht: das Wort Gottes als existentielle Anrede. Diese Struktur interpretiert FUCHS hinsichtlich ihrer christologischen Begründung und soteriologischen Bedeutung. Was BULTMANN „Heilsgeschehen“ nennt, muss konsequenterweise als sprachliches Geschehen interpretiert werden. Weil das *Sprachereignis* aber nicht allein Interpretationsbegriff der Inkarnation ist, sondern auf allen Ebenen der Heilsvermittlung stattfindet, wird eine Verbindung zwischen der Verkündigung des historischen Jesus und der aktuellen Verkündigung erreicht.¹⁶⁰ Die Entscheidungssituation des *Kerygmas* muss nach FUCHS in ihrem sprachlichen Rahmen gesehen werden, in dem sie erst ermöglicht wird und sich vollzieht. Insofern übernimmt das Wort die Autorität im hermeneutischen Prozess, sodass alle menschlichen Aktivitäten, angefangen beim *Vorverständnis* bis hin zur Glaubenskonstitution, davon abhängen. Diese sprachliche Interpretation des Heilsgeschehens bezieht nun alle Ebenen der christlichen Verkündigung auf das Verhältnis von Existenz und Wort und vollzieht dadurch nach FUCHS erst den letzten Schritt der *Entmythologisierung*.¹⁶¹

Der Aufgabe eines tieferen Sprachverständnisses, wie es theologisch im *Sprachereignis* versucht wird, kommt FUCHS auch durch seine Rezeption von HEIDEGGERS philosophischem Sprachdenken nach.

Positiv gesehen kann die Rezeption HEIDEGGERS FUCHS darin bestärken, die Sprache als zentrales Phänomen seiner Theologie anzusehen, weil sie von fundamentaler Bedeutung für die Existenz ist. Die Auseinandersetzung mit HEIDEGGERS Sprachverständnis erschließt für FUCHS eine ontologische Ebene der Sprache, die er bei BULTMANN so nicht ausgearbeitet findet. Vor allem die Zusammenkunft von Sein und Mensch im Raum der Sprache, die HEIDEGGER als *Ereignis* bezeichnet, entspricht FUCHS' Vorstellungen. Den Gedanken der unverfügbaren Kraft

¹⁵⁸ Fuchs 1970, 61.

¹⁵⁹ Fuchs 1960b, 248: „Sprache ist nur dort als Sprache da, wo sie sich ereignet [...] Sprache lässt sich aber nicht befehlen, [...] sondern sie läßt alles in seine Grenzen ein und offenbart so erst die Grenzen und Möglichkeiten der Existenz. Erst aus dem Sprachereignis gewinnen wir die Freiheit, in den rechten Grenzen zu handeln und zu denken. – Nun erst ist *begründet*, warum Bultmann das Denken mit Recht auf die *Existenz* bezog.“

¹⁶⁰ Fuchs 1965k, 23-27.

¹⁶¹ Fuchs 1965k, 4f; vgl. Robinson und Cobb 1965, 88-90. Zum *Sprachereignis* als konsequente Entmythologisierung: Fuchs 1960b, 427.

der Sprache, Verstehen allererst zu ermöglichen und entsprechend existenzverändernd zu wirken, übernimmt FUCHS von dem Philosophen, wie zahlreiche parallele Formulierungen zeigen. Allerdings sind die Aspekte aus HEIDEGGERS Denken gezielt einer theologischen Deutung zugeführt und somit bisweilen überformt, weil sie FUCHS offensichtlich eher als ein Gedankenschritt innerhalb eines übergeordneten theologischen Konzeptes dienen. Dies zeigt sich vor allem daran, dass das *Sprachereignis* bei allem Anspruch an philosophische Plausibilität letztlich ein theologisches Konzept ist.

2.2. Ebeling: Eine ereignishermeneutische Vertiefung des *Kerygmas* – das *Wortgeschehen* als theologisches Sprachverständnis

Eine übergreifende Struktur in EBELINGS Konzept des *Wortgeschehens*, nämlich die Ambivalenz von Gesetz und Evangelium, ist weder seiner Auseinandersetzung mit BULTMANN noch mit HEIDEGGER, sondern mit LUTHER zuzuschreiben. Unter dieser Voraussetzung ordnet EBELING das Verhältnis von Theologie und Philosophie so, dass die Philosophie nur an konkreten Stellen für theologische Fragen relevant wird. Das hermeneutische Problemfeld, auf dem schließlich auch EBELINGS *Wortgeschehen* entsteht, trifft allerdings genau auf diese Stellen, wenn es um die Fragen nach der menschlichen Existenz und nach der Sprache geht. Anhand dieser beiden Fragen soll nun jeweils zunächst EBELINGS Auseinandersetzung mit BULTMANN dargestellt werden.¹⁶² Anschließend werden aber auch die entsprechenden Parallelen zu HEIDEGGERS Denken aufgezeigt. Die philosophische Rezeption vertieft EBELINGS Interpretation des *Kerygmas* um eine ereignishermeneutische Perspektive. In seinem eigenen Konzept des *Wortgeschehens* finden sich diese Einflüsse wieder, allerdings strukturiert durch den lutherischen Ambivalenzgedanken, wie er in der grundlegenden Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium begegnet und sich bei EBELING dann auf der Ebene des Wortes, der Wirklichkeit und des Menschen selbst spiegelt.¹⁶³

EBELING bezieht sich auf sehr unterschiedliche Weise und in sehr unterschiedlichem Umfang auf HEIDEGGER und BULTMANN. Während der Theologe einer seiner Hauptreferenzpunkte ist, zeichnen sich Verweise auf den Philosophen eher im Hintergrund ab, dann allerdings an umso entscheidenderen Punkten. Insofern fällt ein quantitativer Vergleich zweifellos für die

¹⁶² Eine zusammenfassende Darstellung des Verhältnisses von BULTMANN und EBELING bietet Beutel 2017.

¹⁶³ Auch wenn diese Struktur hier schon vereinzelt vorkommt, soll sie ausführlich erst in I.5. dargestellt werden, weil sie eben weniger den Einfluss HEIDEGGERS oder BULTMANNs auf EBELING zeigt, sondern eine dritte Komponente seines Entwurfs bildet.

BULTMANNrezeption aus, qualitativ ist HEIDEGGERS Einfluss allerdings nicht zu unterschätzen. Diese Differenz begründet sich insbesondere in EBELINGS Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie.¹⁶⁴ Schon auf dieser Metaebene schließt er sich seinen beiden Lehrern an, wenn er für eine Trennung der beiden Fächer eintritt. Die Philosophie erhält eine klare und wichtige Zuständigkeit innerhalb seiner Theologie und zwar die Wirklichkeit, die alle Menschen – auch die Glaubenden – betrifft, zu interpretieren. Damit arbeitet sie theologisch gesehen am Verständnis der Welt, des Gewissens des Menschen und des Gesetzeswortes. Die Philosophie entspricht somit zu einem gewissen Grad der theologischen Thematik. Allerdings versteht sie die Wirklichkeit nicht theologisch, also „bringt gerade nicht das Gesetz *als* Gesetz zur Sprache“¹⁶⁵. Damit ist nun sicher keine begriffliche Problematik gemeint, sondern vielmehr die Bedeutung der theologischen Kategorien Welt, Gesetz und Gewissen, zu denen nämlich der jeweilige wirklichkeitsverändernde Gegenpol Gott, Rechtfertigung und Evangelium gehört. Diese Bedeutung zu reflektieren stellt die Aufgabe der Theologie dar. Die Philosophie sucht dagegen nach Sinnstrukturen innerhalb der objektiv beschreibbaren Wirklichkeit.

Für die konkrete Rezeption HEIDEGGERS in EBELINGS Theologie folgt daraus, dass er den Philosophen für diejenigen Fragen der Wirklichkeitsinterpretation einbringt, die sich auf die inneren Strukturen der Wirklichkeit beziehen.¹⁶⁶ Im Grunde sieht aber auch EBELING ein „weitgehende[s] Einverständnis“¹⁶⁷ in der zentralen Stellung der Hermeneutik, die Theologie und Philosophie dieser Zeit teilten,¹⁶⁸ sowie hinsichtlich HEIDEGGERS phänomenologischen und ontologischen Analysen. Dies betrifft vor allem die Auseinandersetzung mit der Metaphysik, gegen die EBELING zwar aus theologischen Gründen argumentiert, dann aber zugesteht, dass HEIDEGGERS Kritik an der Metaphysik das Problem durchaus vertiefen kann.¹⁶⁹

Kommt HEIDEGGERS Denken aber in dieser Frage zu dem ontologischen Schluss, eine Differenz von Sein und Seiendem anzunehmen, muss die Theologie dagegen christologisch ansetzen und die Differenz von Schöpfer und Geschöpf interpretieren.¹⁷⁰ EBELING betont: „Es wäre ein Rückfall in metaphysisches Denken, die ontologische Differenz theologisch zu deuten.“¹⁷¹ Insofern zeigt sich zwar eine vergleichbare Struktur, die jedoch aufgrund der unterschiedlichen Wirklichkeitszugänge der Fächer auf unterschiedliche Kategorien angewandt wird. Dies läuft

¹⁶⁴ Dazu seine Thesen zu HEIDEGGERS Philosophie: Ebeling ³1975h.

¹⁶⁵ Ebeling ³1975h, 96.

¹⁶⁶ Exemplarisch bietet er ein langes HEIDEGGERZitat in seinem Aufsatz zum Gewissen: Ebeling ³1967e, 443.

¹⁶⁷ Ebeling ³1975h, 96.

¹⁶⁸ Ebeling ³1967g, 333.

¹⁶⁹ Ebeling ³1975h, 97.

¹⁷⁰ Ebeling ³1975h, 97.

¹⁷¹ Ebeling ³1975h, 97.

nach EBELING letztlich auf eine Unterscheidung des *Wortgeschehens* hinaus, denn es gibt eine theologische und eine philosophische „Weise[] des Wortes“. ¹⁷² Das Wort steht am Anfang jeder Wirklichkeitswahrnehmung und wird schließlich zur Form des Interpretationsprozesses. Die Theologie kann und sollte sich also durchaus an der Philosophie orientieren, um dem Phänomen des Wortes genauer nachzugehen, zumal es gerade in der gemeinsamen hermeneutischen Frage eine zentrale Rolle spielt. Am Ende trennt sie aber die Frage nach der Weise des Wortes, also danach, mit welcher Autorität und Intention das Wort spricht. Zwar ist hinsichtlich der grundlegenden Sprachauffassung eine Parallele zwischen dem philosophischen *Ereignis* und dem theologischen *Wortgeschehen* gegeben, hinsichtlich der Interpretation dessen, was die Sprache für die Wirklichkeit bedeutet, unterscheiden sie sich jedoch ebenso grundlegend. Beide Seiten dieses ambivalenten Verhältnisses sind im Folgenden noch genauer darzustellen.

Um die Hintergründe von EBELINGS theologischem Konzept *Wortgeschehen* zu verstehen, muss seine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie berücksichtigt werden. So steht das Konzept in erster Linie in einem theologischen Rahmen, für den die Rezeption von BULTMANNS *Kerygma* entscheidend ist. EBELINGS Anfragen an BULTMANN weisen dann allerdings in genau diejenige Richtung, in der er auf HEIDEGGERS Ansatz zurückgreifen kann, nämlich das Problem der Sprache, genauer, ihres Bezugs zur Wirklichkeit. Berührungspunkte mit HEIDEGGERS *Ereignis* lassen sich durchaus erkennen, EBELINGS *Wortgeschehen* ist allerdings seinem Anspruch nach ein theologisches Konzept, das er explizit (und wohl nicht zuletzt durch die Wortwahl) von dem philosophischen Anknüpfungspunkt abgrenzt.

In dem theologischen Rahmen stellt sich für EBELING die Frage nach dem *Kerygma* als Frage danach, inwiefern der historische Jesus den heutigen Glauben begründet und das heißt konkreter, wie sich die im Neuen Testament bezeugte Verkündigung Jesu zur aktuellen Verkündigung verhält. Die Frage läuft so auf ein grundsätzliches hermeneutisches Problem zu: ¹⁷³ das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit. Dies ist die grundlegende Anfrage, die EBELING an BULTMANN stellt, wobei sich zeigt, dass es ihm ebenso wie FUCHS weniger auf den Begriff als vielmehr auf das theologische Konzept des *Kerygmas* ankommt. ¹⁷⁴ EBELING

¹⁷² Ebeling ³1975h, 94.

¹⁷³ Ebeling 1962, 30.

¹⁷⁴ Ausführliche Arbeit an BULTMANNS Begriff: Ebeling 1962. Für die Auseinandersetzung mit dem Konzept ist außerdem relevant: Ebeling ³1975j. Es ist für diese Arbeit nicht weiterführend zu fragen, ob EBELING BULTMANN „richtig“ verstanden hat, vielmehr interessiert, wie er ihn interpretiert und aufnimmt, welche Anstöße er also explizit auf BULTMANN zurückführt.

übernimmt entscheidende strukturelle Aspekte dieses Konzeptes und schließt sich grundsätzlich dessen Intention an. Allerdings bemüht er sich auch, kritische Anfragen zu bearbeiten, indem er einerseits bereits angelegte Strukturen vertieft und andererseits weiterführende Aspekte vorschlägt.

EBELING zeigt auf, dass für BULTMANNs *Kerygma*konzept eine bestimmte Sprachauffassung vorausgesetzt ist, die sich aus den Besonderheiten der Rede von Gott ergibt.¹⁷⁵ Diese ist nämlich nicht eine wissenschaftliche und objektive Sprache, sondern kann immer nur konkret die Situation des Menschen ausdrücken. In diesem Sinne schließt sich EBELING BULTMANNs Unterscheidung von uneigentlicher, objektiver und existentialer, also eigentlicher Sprache an.¹⁷⁶ Das *Kerygma* als existentielle Sprache zielt auf den Kern der menschlichen Existenz, weil es artikuliert, was der Mensch ist und was der Sinn seiner Existenz ist.¹⁷⁷ Der Mensch ist insofern immer schon an dieser Sprache beteiligt, er wird nicht über einen Sachverhalt informiert, sondern grundsätzlich hinterfragt und bestimmt. Charakteristischerweise ist das *Kerygma* als Anrede zu verstehen und das heißt folglich auch: als ein Ruf, der auf Antwort wartet.¹⁷⁸ Insofern vollzieht sich der Inhalt des *Kerygmas* darin, dass es geschieht:

„Zum Vollzug des Redens gehört jeweils die ihm gemäße Situation. Wortinhalt und Wortsituation gehören aufs innigste zusammen.“¹⁷⁹

Diese hermeneutische Struktur beschreibt die existentielle Verankerung des Wortes, die im Glauben erfahren wird. Schon BULTMANN bestimmt in diesem Zusammenhang das Gewissen als den Ort, an dem über den Menschen im Wort entschieden wird.¹⁸⁰ Insofern verortet EBELING bereits diese Frage nach der Struktur des *Kerygmas* innerhalb der Rechtfertigungslehre, weil das Wort Autorität über die Existenz des Menschen hat.¹⁸¹ Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Rechtfertigung und Glaube, wird daher sprachlich als Verhältnis von Wort und Gehorsam bestimmt. Wo BULTMANN allerdings das Gewissen mit dem Willen des Menschen in Verbindung bringt, interpretiert EBELING das Gewissen rein sprachlich als *Wortgeschehen*.

¹⁷⁵ Ebeling 1962, 35: „Die außerordentliche Bedeutung der Bultmannschen Fassung des Kerygma-begriffs scheint mir nun gerade darin zu liegen, daß das, was man oberflächlich in inhaltliche und formale Bedeutung auseinanderlegt, auf seinen inneren Zusammenhang hin reflektiert wird: Inwiefern ist das, worum es im christlichen Glauben geht, untrennbar verbunden mit einem bestimmten Verständnis von Wortgeschehen?“

¹⁷⁶ Deswegen sind neutestamentliche Texte als rein historische (objektive) Texte missverstanden, vielmehr müssen sie als kerygmatische Texte gelesen werden, das heißt mit kritischer Funktion gegenüber dem *Kerygma*, sowohl in seiner sprachlichen, mythischen Erscheinungsform als auch in seinem „Entscheidungsanspruch“ (Ebeling ³1975g, 520f).

¹⁷⁷ Ebeling 1962, 30.

¹⁷⁸ Ebeling 1962, 36; 39.

¹⁷⁹ Ebeling ³1975g, 517.

¹⁸⁰ Ebeling 1962, 36 (mit Belegen bei BULTMANN).

¹⁸¹ Ebeling 1962, 28f. Vgl. zum *Kerygma* im rechtfertigungstheologischen Zusammenhang: Beyer 1996, bes. 154f; Hammann ³2012, 214 (in Bezug auf Bultmann 1984).

Dahinter stehen unterschiedliche anthropologische Vorstellungen, insofern nach BULTMANN die Entscheidung über die menschliche Existenz in ihrer Handlung fällt, EBELING dagegen die Existenz vom Wort her bestimmt, zumal auch Handlungen in seinem Konzept letztlich Worte sind.¹⁸²

In verschiedener Hinsicht spielt bei diesem im *Kerygma* vorausgesetzten Sprachverständnis auch HEIDEGGERS *Ereignis* eine Rolle. Hier begegnet bereits der Gedanke, dass Sprache das Seiende in seinem Wesen erscheinen lässt.¹⁸³ Diese Funktion der Sprache grenzt sich von einer uneigentlichen, rein objektivierenden Sprache ab und stellt insofern den Schlüsselgedanken eines existenzialen hermeneutischen Ansatzes dar. Damit verbindet sich eine aktive Rolle der Sprache, weil der Mensch in seinem Denken darauf angewiesen ist, von ihr in das *Ereignis* hineingenommen zu werden.¹⁸⁴ Insofern besteht eine grundsätzliche Empfangshaltung vor jedem menschlichen Zugang zum Sein. Die Beschreibung ontologischer Strukturen, wie sie philosophisch intendiert ist, steht bei EBELING allerdings nicht im Vordergrund. Zwar nutzt er – selten explizit,¹⁸⁵ meist implizit – dieses existenziale Sprachverständnis, bindet es aber stets in seine theologische Fragestellung ein. Wird die Verbindung der Sprache zum Sein philosophisch als *Ereignis* verstanden, das eine ontologische Aussage trifft, interpretiert EBELING sie theologisch als *Wortgeschehen*, in dem Gottes Anrede an den Menschen zu erfahren ist.¹⁸⁶ Dieses Konzept geht dabei über das philosophische Verständnis hinaus, das bei der Unverfügbarkeit des *Ereignisses* stehen bleibt und sich dagegen wehrt, subjektivierte oder personale Strukturen darin aufzuzeigen.¹⁸⁷

Um allerdings gegenüber BULTMANN Sprache als die anthropologische Grundstruktur überhaupt aufzufassen, rückt EBELINGS Position in die Nähe von HEIDEGGERS Sprachverständnis, wenn auch mit theologischer Intention.¹⁸⁸ Gerade die Unverfügbarkeit und

¹⁸² „Taten, die auch Worte, und Worte, die auch Taten sind“ (Ebeling ³1975c, 31), lassen auch Taten unter das *Wortgeschehen* fallen. Außerdem gilt: „Worte sind [...] die folgenreichsten Werke des Menschen“ (aaO., 30). JÜNGEL stimmt EBELING zu, dass das Wort als Medium der Schöpfung und Rechtfertigung den Menschen erst zu seiner Wahrheit bringt und somit sein Dasein bestimmt (Jüngel 1990, 72f). Hier geht es um die Frage, welche Struktur Passivität (gegenüber Gott) und Aktivität (als freies Geschöpf) des Menschen am besten fassen kann.

¹⁸³ Heidegger 2006, 46; Heidegger ⁴1981, 37f.

¹⁸⁴ Heidegger 2006, 45.

¹⁸⁵ Ebeling ³1967e, 443, mit Verweis auf Heidegger 1977.

¹⁸⁶ Ebeling ³1967f, 380: „Denn was wir sagten, gilt allein im Blick darauf, daß das Wort es ist, was Gott und Welt zusammenbringt, und daß dieses Wort keine abstrakte Aussage, sondern konkretes Wortgeschehen, Anrede, Zuspruch ist, wodurch Gott in die Welt hineinproklamiert wird. Weil Gott und Welt im Wortgeschehen zusammenkommen, darum ist dieses Zusammenkommen selbst ein Geschehen: Geschehen Gottes und Geschehen der Welt.“ (vgl. nochmals: Heidegger 2006, 46, Zitat, s. S.20, Anm. 51).

¹⁸⁷ Heidegger 1985c, 247.

¹⁸⁸ Ebeling ³1975h, 94.

die Zuspruch- und Antwortstruktur, wie sie im *Ereignis* ausgedrückt werden, entsprechen dabei EBELINGS Verhältnisbestimmung von Mensch und Sprache.¹⁸⁹ Dabei leitet ihn das Interesse, über die existentielle Bindung des Menschen an die Sprache die Rede von Gott verständlich zu machen.¹⁹⁰

EBELING betont in diesem Sinne BULTMANNs Absicht, mit der existentialen Interpretation zu zeigen, wie der Text des Neuen Testaments, im Besonderen die Verkündigung Jesu, sich auch auf den modernen Menschen beziehen kann und trotz historischer Kritik keineswegs irrelevant wird. Vielmehr gilt es, das Heilsgeschehen, das im *Kerygma* bezeugt wird, wieder verständlich zu machen.¹⁹¹ In BULTMANNs hermeneutischen Überlegungen dient daher die *Entmythologisierung*, die das *Kerygma* überhaupt wieder hervortreten lässt, in letzter Konsequenz der existentialen Interpretation.

Insofern interpretiert EBELING schon BULTMANNs *Kerygma* als eine wirksame, das heißt in erster Linie: existenzverändernde Handlung Gottes am Menschen. Es ist ein „eschatologisches Geschehen“,¹⁹² also ein Geschehen, bei dem es um die existentielle und letztgültige Entscheidung geht. Dabei ist seine Form, also die Anrede als eschatologischer Ruf zur Entscheidung, gleichzeitig seine „Sache“, also der eigentliche Zweck und gleichzeitig Inhalt der Rede.

Die damit verbundene Intention, den Existenzbezug des Wortes Gottes herauszustellen, will EBELING noch verstärken und hermeneutisch vertiefen. Denn die Frage, wie sich diese existentielle Interpretation des *Kerygmas* begründen lässt, sieht er bei BULTMANN noch nicht ausreichend bearbeitet. Indem EBELING interpretiert, dass das *Kerygma* stets zeitlich auf die Situation des Menschen bezogen ist und von dort aus alle Möglichkeiten anderer Zeiten eröffnet,¹⁹³ benennt er die grundlegende Verknüpfung von Sprache und Existenz. Im Rahmen seines Konzeptes *Wortgeschehen* verallgemeinert er diese Verknüpfung und macht sie zum

¹⁸⁹ Ebeling 1959, 254; Ebeling ³1967g, 343; Ebeling 1971, 102-104.

¹⁹⁰ Vgl. die Anlage des großen Aufsatzes Ebeling ³1975e (I. Das Wort der Gottlosen, II. Das Wort „Gott“, III. Das Wort Gottes).

¹⁹¹ Ebeling 1962, 26.

¹⁹² Vgl. auch zum Folgenden: Ebeling 1962, 37: „Denn als eschatologische Anrede ist das Kerygma Anrede im radikalen Sinn, so daß das Kerygma als Anrede identisch ist mit der Sache des Kerygmas: eschatologisches Geschehen in der Relation von Wort und Glauben.“

¹⁹³ Ebeling ³1975g, 519f: „Das Kerygma ist durch und durch zeithaft. Zeithaft ist der Grund, auf den es sich beruft: die Person des gekreuzigten Jesus. Zeithaft ist, was das Kerygma ansagt: die Eröffnung der eschatologischen Heilszeit Gottes. Zeithaft ist, wie das Kerygma laut wird: durch verantwortliches Zeugnis in stets neuer Situation. Zeithaft ist auch, wie es ankommt: als Anrede, die Mut gibt zum Gehorsam des Glaubens und durch den Glauben Freiheit zum Dienst der Liebe. Zeithaft ist endlich das Geschehen des Kerygmas im ganzen: das Wortgeschehen, in dem das durch Christus vollbrachte Heilsgeschehen verheißungsvoll gegenwärtig ist.“

Leitfaden seiner Anthropologie und Theologie.¹⁹⁴ EBELING weitet damit BULTMANNs Konzept mit dem Anspruch aus, den Sprachbegriff zu differenzieren und es nicht bei der pauschal wertenden Unterscheidung von objektiver und existentieller Sprache zu belassen.¹⁹⁵ Zwar spitzt EBELING gerade diesen Gegensatz noch dadurch zu, dass er ihn im Rahmen des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium theologisch einordnet, innerhalb dieser grundlegenden Zuordnung setzt er allerdings genauer einzelne Prozesse ins Verhältnis. So argumentiert EBELING für ein dialektisches Verhältnis, in dem das Evangelium auch und gerade innerhalb des Gesetzes zur Sprache kommt, weil die menschliche Wirklichkeit der Ort ist, an dem Gott wirken will.¹⁹⁶

Die Ausweitung der hermeneutischen Struktur des *Kerygmas* ermöglicht es EBELING, eine weitere Anfrage an BULTMANN zu bearbeiten, nämlich die nach der Legitimation des *Kerygmas*: „Warum muß das Wort, das im Glaubensgeschehen zum Ziel kommt, *das* Wort sein, das ausdrücklich vom Christus-Geschehen herkommt?“¹⁹⁷ Diese Frage zielt darauf, dass über das Faktum „historischer Jesus“ hinaus doch auch der Inhalt seiner Verkündigung für den Glauben relevant ist. Insofern möchte EBELING die Frage nach dem „Grund des Glaubens“ erneut stellen, obwohl BULTMANN sie abgewiesen hat.¹⁹⁸ Dies ist vor allem deswegen notwendig, weil nicht mehr davon ausgegangen werden kann, dass sich das *Kerygma* selbst als Wort Gottes und damit als Grund des Glaubens unhinterfragt legitimiert. Die kerygmatische Situation, die Voraussetzung für das Verständnis des *Kerygmas*, ist nicht mehr gegeben.¹⁹⁹ EBELING analysiert, dass die Theologie vielmehr von einem „Zeitalter des Atheismus“ ausgehen muss,²⁰⁰ das sich für ihn vor allem darin ausdrückt, dass das Wort „Gott“ seine Bedeutung verliert und ungebräuchlich wird. Dieses Problem begründet sich in einer allgemeinen „Sprachnot“ oder „Sprachkrise“,²⁰¹ in der das Wort seinen Bezug zur Erfahrung verliert und zu einer bedeutungslosen Hülse wird, sodass ihm kein Vertrauen mehr geschenkt wird. Mit dieser Problematisierung setzt EBELING einen hermeneutischen Schritt vor der

¹⁹⁴ Z.B. die Reflexion in Ebeling 1959, 248f, oder der grundlegende Aufsatz Ebeling ³1975e.

¹⁹⁵ Es geht „um ein tieferes Eindringen in das Sprachproblem als Angelpunkt des Wirklichkeitsverständnisses“ (Ebeling 1962, 31, Anm. 1) oder anders gesagt um die „verschiedenen Weisen und Aspekte des Wortgeschehens“ (Ebeling ³1975j, 368f).

¹⁹⁶ Ebeling ³1975c, 37f; Ebeling ³1967d, 293. Aufgrund der ambivalenten menschlichen Wirklichkeit muss diese Unterscheidung immer wieder neu getroffen werden (Ebeling 1979b, 293).

¹⁹⁷ Ebeling 1962, 30. Vgl. Goebel 1972, 165f.

¹⁹⁸ Ebeling 1962, 31; vgl. Ebeling ³1975j, 370. Sie ist gleichzeitig „die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit wirksamer Verkündigung“ (Beutel 2012, 267).

¹⁹⁹ Pilnei 2007, 267.

²⁰⁰ Vgl. nur den Titel: „*Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus*“ (Ebeling ³1975b). Dieser Ansatz verbindet ihn mit BONHOEFFER, bei dem EBELING noch das Predigerseminar besuchte und der sich für EBELINGs Promotion einsetzte (Ebeling 2006, 19-23. Dazu und über das enge Verhältnis der Theologen ausführlich: Beutel 2012, 46ff). S. Ebeling 1971, 69ff, wo sich EBELING BONHOEFFERs Analysen zur gegenwärtigen Sprachkrise anschließt. Dazu auch Robinson und Cobb 1965, 95.

²⁰¹ „Sprachnot“: Ebeling 1959, 255f; „Sprachkrise“: Ebeling 1971, 69ff.

Entmythologisierung an, die die Rede von Gott durchaus noch als gegeben voraussetzt.²⁰² Was BULTMANN deswegen vernachlässigen kann,²⁰³ stellt sich EBELING als zentrales Problem der aktuellen Theologie: das Verhältnis des Menschen zur Sprache als ein existentielles Geschehen zu erweisen, in dem sich letztlich das Verhältnis Gottes zum Menschen offenbart.²⁰⁴ Abweichend von BULTMANN will EBELING deswegen das reine Faktum des historischen Jesus (BULTMANNs „Daß“) inhaltlich füllen, denn hier liegt der Zugang zu einem vertieften Gottesverständnis.²⁰⁵ Dieses Verständnis zeigt die Verbindung von Gott und dem Menschen im Wort an, sodass eine „Sprachnot“ des Menschen als existentielle Bedrohung erscheint. Um diese abzuwehren, muss das Wort „Gott“ wieder Bedeutung erlangen. Dabei sind die christologischen Fragen der Kern des Sprachverständnisses, das EBELING in der Auseinandersetzung mit dem *Kerygma* reflektiert.²⁰⁶

Um dem Wort „Gott“ hermeneutisch gerecht zu werden, bedarf es einer vertieften Reflexion auf die Funktion von „Wort“ überhaupt, besonders im Hinblick auf seine existentielle Bedeutung. Gerade weil der Mensch seine ursprüngliche Beziehung zur Sprache verloren hat, ist es notwendig, diese erneut aufzuzeigen. Darin besteht eine gemeinsame Aufgabe von Theologie und Philosophie, wenn auch mit unterschiedlichem Interesse. Will die Philosophie die „Seinsvergessenheit“²⁰⁷ des Menschen bekämpfen und deswegen die Beziehung von Seienden und Sein in der Sprache aufzeigen, liegt das theologische Interesse darin, die Rede vom Wort Gottes wieder verständlich zu machen und seine Relevanz für die menschliche Existenz aufzuweisen und zwar so, dass die menschliche Existenz an diesem Wort verifiziert wird.²⁰⁸ Beide greifen dazu auf eine Interpretation des Wortes zurück, die dessen enthüllende Funktion für die menschliche Existenz betont. Wie in HEIDEGGERS *Ereignis* das sonst abwesende Sein anwesend wird und sich als Wesen des Seienden erkennbar macht, enthüllt das Wort bei EBELING die „Sprachsituation“, in der der Mensch sich schon immer befindet.²⁰⁹

²⁰² Zu BULTMANN: Ebeling 1962, 31, und Ebeling ³1975j, 343.

²⁰³ Vgl. auch zum Folgenden EBELINGs Kritikpunkte an BULTMANN und seine entsprechende Aufgabenbestimmung für die Theologie: Ebeling ³1975j, 368-371. Nach Kienzler 1976, 75f, verbindet sich dieses spezifische Problem mit der allgemeinen „Fraglichkeit“ des Menschen, sodass man hermeneutisch grundsätzlich vom „Nichtverstehen“ ausgehen muss.

²⁰⁴ Kienzler 1976, 68-70.

²⁰⁵ Zu EBELINGs Auseinandersetzung mit BULTMANNs *Kerygma* an diesem Punkt: Körtner 2006, 57.

²⁰⁶ Ebeling ³1975g, 521: „Das Kerygma will bei Jesus behaftet sein: denn die durch Jesus bestimmte Situation hat es zum Kerygma ermächtigt. [...] Es weist zu Jesus als dem Worte Gottes in Person.“

²⁰⁷ Ebeling ³1975h, 95. Zu HEIDEGGER: Herrmann 1994, 33f.

²⁰⁸ Ebeling ³1975e, 402; 426: „Wort Gottes ist vielmehr selbst Verifikation. Es verifiziert sich selbst, indem es den Menschen verifiziert.“

²⁰⁹ Ebeling 1979a, 189. Vgl.: Heidegger 1985c, 247.; Ebeling ³1975e, 418f.

Sprache kommt damit die Funktion zu, die menschliche Existenz zu bestimmen. Die Reflexion auf die Sprache führt theologisch dazu, dass sich Wort und Wort Gottes wechselseitig erhellen: „Es ging darum, vom Wesen der Sprache her die Grundsituation des Menschen zu bestimmen. Dabei gerieten wir in diejenige Situation, die durch das Wort ‚Gott‘ abgesprochen und gemeint ist.“²¹⁰ Die Phänomenologie der Sprache wirft nach EBELING zunächst selbst ein Deutungsproblem auf, denn der Mensch kann nicht aus sich heraus entscheiden, was in Bezug auf seine Existenz Wahrheit und was Lüge ist. Erst die Begegnung mit dem Wort Gottes löst diesen Konflikt, weil sie der Macht des Wortes, eine bestimmte Autorität zuweist, nämlich Gott, sodass gilt:

„[Wir] werden darauf aufmerksam, daß in allem Wortgeschehen eine Tiefendimension präsent ist, auf die das Wort ‚Gott‘ weist: [...] als ein verborgenes, gleichsam verschwiegene Wortgeschehen, dem jedes Wort sich verdankt.“²¹¹

Insofern schließt sich EBELING in weiten Teilen BULTMANNs *Kerygma*konzept an und entwickelt es an den Stellen weiter, die ihm hermeneutisch, aus grundsätzlichen theologischen Gründen oder angesichts der veränderten Verkündigungssituation noch fraglich scheinen. Dennoch nimmt EBELING Abstand von dem konkreten Begriff und nimmt mit dem *Wortgeschehen* die Arbeit an dem dahinterliegenden Konzept auf. Es setzt gewissermaßen früher an als das *Kerygma*, weil es nach den anthropologischen und theologischen Verstehensbedingungen fragt, bevor es die hermeneutische Situation der anredenden Verkündigung und des antwortenden Glaubens beschreibt.

Dazu greift er auch hermeneutische Aspekte zur Funktion der Sprache auf, die über BULTMANNs Sprachverständnis hinausgehen, aber in vielem mit HEIDEGGERS *Ereignisk*onzept verbunden werden können. Dadurch, dass es EBELING nämlich darum geht, das Wesen des Menschen von der existenzbestimmenden Sprache her zu verstehen, verbleibt er nicht allein auf der Ebene der existentiellen Wirkung von Sprache. Vielmehr sucht er wie der späte HEIDEGGER auch nach einem Sprach- und Seinsverständnis, das diese Ebene erst begründet. Im Zentrum von EBELINGs Begründung steht dabei das *Wortgeschehen* des Wortes Gottes.

²¹⁰ Ebeling ³1975e, 415.

²¹¹ Ebeling ³1975e, 418; mit Blick auf Kapitel II. vgl. dazu: Ricœur 1968a, 348: „En ce sens, le mot Dieu laisse être l'acte de Dieu, en tant qu'acte de bonté et d'amour. Eh bien! si nous comprenons cela, peut-être comprendrons-nous aussi comment la parole peut être à la fois l'origine de nos paroles et en même temps le périple entier que nous paroles parcourent. Cela d'où toute parole procède et où toute parole retourne.“ („In diesem Sinne lässt das Wort »Gott« das Handeln Gottes als Akt der Güte und Liebe erscheinen. Gut! Wenn wir das begreifen, werden wir vielleicht auch begreifen, wie das Wort der Ursprung unserer Worte und zugleich der ganze Weg sein kann, den unsere Worte durchlaufen. Das, wovon jedes Wort ausgeht und das, wohin jedes Wort zurückkehrt.“)

3. Zusammenfassung: Systematische Hintergründe des *Sprachereignisses* / *Wortgeschehens*

Das Interesse der protestantischen Hermeneutischen Theologie in Deutschland seit Mitte der 1950er Jahre am Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit steht also im Kontext der existentialen Interpretation, wie sie bei BULTMANN exegetisch entwickelt und durch HEIDEGGERS Denken angeregt wurde. Theologisch vertritt BULTMANN mit seinem *Kerygma* ein hermeneutisches Konzept, das die Verkündigung Jesu von ihrem Anredecharakter her bestimmt, der den Menschen in die Entscheidung über seine Existenz ruft. HEIDEGGER zeigt den existentialen Bezug von Sprache anhand des *Ereignisses* auf, wodurch Sprache zu der maßgeblichen hermeneutischen Größe wird, über die der Mensch überhaupt erst zur Wahrheit seiner Existenz gelangen kann.

Die Untersuchung der theologischen Rezeption beider Konzepte ergab, dass sowohl FUCHS als auch EBELING sich damit intensiv auseinandersetzen und ihre eigenen Entwürfe darauf aufbauen. Es bestehen systematische Zusammenhänge zwischen den Konzepten *Sprachereignis* beziehungsweise *Wortgeschehen* und dem, was HEIDEGGER und BULTMANN jeweils unter Sprache verstehen, wie es im *Ereignis* beziehungsweise *Kerygma* sichtbar wird. Der theologische Kerngedanke liegt darin, dass das Wort Gottes Sprache zu ihrer Wahrheit bringt. Das heißt hinsichtlich des Gottesverständnisses, dass Gott Sprache als einen Raum gewährt, in dem er den Menschen begegnet, sodass Schöpfung, Christusgeschehen und Rechtfertigung als *Sprachereignisse* verstanden werden. Für das Existenzverständnis bedeutet dies, dass es sich als passiv durch die Sprache bestimmt sieht und darin bereits die Struktur des Glaubens abgebildet ist, wo sich der Mensch passiv von Gott bestimmt weiß. Hinsichtlich des Sprachverständnisses führt der Gedanke dazu, dass Sprache letztlich einer Deutung bedarf und theologisch als vermittelnde und wirkmächtige Instanz zwischen Gott und Mensch auftritt. Bei weiten systematischen Übereinstimmungen mit diesem Hintergrund sind diese neuen Konzepte *Sprachereignis* und *Wortgeschehen* aber auch Ausdruck davon, dass gerade in Verbindung von theologischem und philosophischem Sprachverständnis weiterführende Fragen an ein theologisches Sprachverständnis gestellt sind. So gehen die konkreten Ausgestaltungen des Kerngedankens über die Ansätze BULTMANNs und HEIDEGGERS hinaus.

Es soll daher in den folgenden Abschnitten genauer dargestellt werden, wie FUCHS und EBELING jeweils das *Sprachereignis* beziehungsweise das *Wortgeschehen* als Konzepte im

Rahmen ihrer theologischen Entwürfe entwickeln. In erster Linie geht es darum, diese Begriffe klarer fassen zu können und ihre theologische Bedeutung aufzuzeigen. Dabei gibt der in diesem Abschnitt erarbeitete Hintergrund eine Orientierung darüber, in welches Problemfeld die Konzepte sich einordnen lassen und welche hermeneutische Grundrichtung sie bereits mitführen.

4. Ernst Fuchs: *Sprachereignis*

ERNST FUCHS' (*1903 – †1983)²¹² Stil ist auffällig häufig zumindest als poetisch, wenn nicht gar als unverständlich beschrieben worden.²¹³ Ein Grund dafür ist, dass FUCHS' Sprache geprägt ist von Begriffen mit spezifischem semantischen Gehalt oder von gänzlich eigenständigen Wortbildungen, wie dem zentralen Begriff *Sprachereignis*.²¹⁴ Zudem beleben zahlreiche Ausrufe und hintergründige Beispiele seine Ausführungen. Dieses gezielt eingesetzte Sprachbewusstsein entspricht allerdings formal seinem theologischen Ansatz. Dafür spricht, dass FUCHS bewusst nicht mit philosophischen Begriffen arbeitet,²¹⁵ sondern seine Theologie an der Sprache des Glaubens orientieren möchte. Es geht ihm weniger um eine analytische Darstellung, vielmehr verfolgt er einen phänomenologischen Ansatz, an dem vieles an HEIDEGGER erinnert.²¹⁶ Zentral zeigt sich dies an der grundlegenden These, dass das Sein durch die und in der Sprache zugänglich ist, beziehungsweise phänomenologisch formuliert, die Sprache das Sein sehen lässt.²¹⁷ FUCHS' besonderer Umgang mit Begriffen, der poetische Züge annehmen kann oder zumindest die semantischen Felder explizit oder implizit meditiert, ist seine Umsetzung dieser These. Damit ist schon deutlich, dass es neben der stilistischen Gestaltung auch auf das Denken HEIDEGGERS selbst ankommt, das für FUCHS' Hermeneutik eine wichtige Rolle spielt. Die so bestimmte Rolle der Sprache bringt den Menschen in eine grundsätzliche Abhängigkeit von ihr, weil nicht durch eigenes Vermögen, sondern im Hören auf die Sprache das Sein sich erschließen und sich Wahrheit ereignen kann. Allerdings führt

²¹² Eine kompakte und erhellende biographische Darstellung bietet Jüngel und Schunack 2003, VII-XIII.

²¹³ Fangmeier 1964, 12; Bastian 1969, 256f („inhaltliche Sinnlosigkeit“); BRANTSCHEN 1974, 131, Anm. 282 mit weiteren Verweisen. Ähnlich auch Huxel 2004, 313, die aber sieht, dass dieser Stil FUCHS' Intention entspricht (aaO., 300). Etwas undiplomatischer: „Fuchs' Texte muss man schwäbisch lesen, sonst erschließen sie sich kaum.“, Dalferth 2010, 29, Anm. 17 – er rät zu JÜNGEL.

²¹⁴ FUCHS gibt an dieser Stelle zu, dass dieser Begriff „etwas gewaltsam[]“ ist (Fuchs ²1965g, 281).

²¹⁵ Fuchs ⁴1970, 130; Fuchs 1968, 26f. Vgl. auch Fuchs 1967, 146.

²¹⁶ Fuchs 1968, 7. Zu seiner HEIDEGGERrezeption v.a.: Fuchs ⁴1970, Prolegomena §5, 62-72. Genauer I.2.1.

²¹⁷ Fuchs ⁴1970, 69: „Die Sprache [nennen wir] die *Lichtung* des Seins.“ Vgl. Heidegger 1985b, 156 und 158f. Für diesen Zusammenhang steht nach HEIDEGGER das Wort *λόγος*; aaO., 174.

FUCHS auch seine HEIDEGGERrezeption auf die theologische Fragestellung zu, wie die Wirkung des Wortes Gottes angemessen beschrieben werden kann. Insofern kann das *Sprachereignis* als eine theologische Interpretation des philosophischen *Ereignisses* gesehen werden.

Dazu setzt sich FUCHS ausführlich mit BULTMANNs Hermeneutik auseinander, von der er das sakramentale Wortverständnis, wie es BULTMANN für das *Kerygma* annimmt, übernimmt. Es geht dann auch in FUCHS' eigener Konzeption des *Sprachereignisses* darum, die Heilsvermittlung im Wort verständlich zu machen. Verschiedene Anmerkungen und Abgrenzungen in FUCHS' Werk weisen darauf hin, dass BULTMANNs Sprachbegriff für die Entwicklung des *Sprachereignisses* maßgeblich ist.²¹⁸ Der Begriff lässt sich erst Ende der 1950er Jahre in FUCHS' Werk belegen,²¹⁹ entwickelt sich dann aber, wie zu zeigen ist, zu einer zentralen Kategorie seines Denkens. Aus der grundlegenden Interpretation der Inkarnation als *Sprachereignis* ordnen sich alle weiteren Elemente der Anthropologie, Soteriologie und Rechtfertigungslehre diesem Konzept unter. Gott erscheint im Wort und dieses Wort bewirkt das Heil.²²⁰

Das Konzept *Sprachereignis* entsteht also in einem existentialtheologischen Diskussionskontext und nimmt phänomenologische und sprachphilosophische Einflüsse auf. Um der auf dieser Grundlage ausgearbeiteten Bedeutung weiter nachgehen zu können, muss aber zunächst das Begriffsfeld genauer bestimmt werden.

4.1. Zur fraglichen Terminologie: Bedeutung und Funktion des *Sprachereignisses*

Bei ERNST FUCHS begegnet neben einzelnen Erwähnungen des *Wortgeschehens* und *Sprachgeschehens*, vor allem der Begriff des *Sprachereignisses*, von dem er das *Sprechereignis* unterscheidet.²²¹ *Wortgeschehen* kennzeichnet er als Begriff seines Kollegen und Freundes GERHARD EBELING,²²² wobei deutlich wird, dass FUCHS ihm die gleiche Funktion zuschreibt,

²¹⁸ Fuchs 1965g; Fuchs 1960b; Fuchs 1965k, 4f, Anm. 5. Vgl. zu dieser Einschätzung auch: Balz 1973, 111, und Sass 2013b, 212, Anm. 73 mit Hinweis auf den „älteren Terminus ‚Mitteilung‘“. FANGMEIER weist zudem sehr knapp auf den Einfluss von HEIDEGGERS *Ereigniskonzept* hin (Fangmeier 1964, 41.)

²¹⁹ BALZ verortet die erste Erwähnung in FUCHS' Vorwort zur 2. Aufl. der „*Hermeneutik*“ (1958) (Balz 1973, 109), vgl. auch die Aufsätze: Fuchs 1965g; Fuchs 1960b.

²²⁰ So auch Pilnei 2007, 132: „Überblickt man die verschiedenen Beschreibungen, dann wird erhellt, dass das Sprachereignis für Fuchs zu einer ontologisch-hermeneutischen Kategorie wird, die geeignet ist, an zentrale Stellen der theologischen Theoriebildung zu treten und unter dem Gesichtspunkt des Ereignisses der Sprache als Sprache klassische loci der Dogmatik (Christologie, Ekklesiologie und Trinitätslehre) zu entfalten.“

²²¹ Fuchs 1965k, 4f, Anm. 5.

²²² Fuchs 1965j, 349: „Lebt also der Imperativ vom Indikativ, so ist der Imperativ das paulinische ‚Sprachereignis‘: Der Ruf der Liebe in die Liebe (2.Kor 5,20). Dieser Ruf verabschiedet die Sünde, indem er uns gerade dorthin weist, wo wir vorher nichts mehr zu erwarten hatten – in die Sphäre des ‚Wortgeschehens‘ (G.Ebeling).“

wie seinem eigenen Begriff *Sprachereignis*. Darauf deutet auch eine Verwendung im Kontext des Heilsgeschehens hin, das FUCHS ein *Wortgeschehen* nennt,²²³ weil es konstitutiv mit dem *Wort* Gottes als feststehenden Ausdruck für Jesus Christus verbunden ist. Die Verbindung zwischen Wort und Heil wird so begrifflich deutlich, was mit dem Begriff *Sprachereignis* nicht möglich ist. Dass dennoch beide Begriffe, *Wortgeschehen* und *Sprachereignis*, beibehalten werden, deutet bereits auf Unterschiede in den Konzepten hin, sodass ein Vergleich nach der Darstellung von EBELINGS *Wortgeschehen* eine genauere Bewertung ermöglichen soll.

Was bedeutet nun der Begriff „*Sprachereignis*“? Als umfassendes und damit möglichst allgemeines Kriterium für das *Sprachereignis* lässt sich bei FUCHS die Verbindung von „Wort“ und „Sache“ ausmachen.²²⁴ Das Wort, die sprachliche Äußerung, bewirkt selbst die Situation, das Geschehen, von dem es handelt.²²⁵ Ein *Sprachereignis* zeichnet sich also durch eine bestimmte Wirkung aus: Es stiftet Gemeinschaft zwischen dem Wort und dem Sprecher, sowie zwischen dem Sprecher und Hörer, weil sie sich auf die Sache des Wortes im Wort verständigen. Diese Möglichkeit der Kommunikation schafft der gemeinsame Raum der Sprache. In diesem Sinne kann FUCHS bereits in seiner ersten „*Hermeneutik*“ von einer „Offenbarungsmitteilung“ sprechen.²²⁶ Wenn FUCHS kurz gesagt die Offenbarung so bestimmt, dass sie im Medium des Textes Glauben bewirkt, ist hier schon Sprache als Geschehen verstanden, genauer als Medium des Heilsgeschehens. Dies scheint unterschiedslos für das *Sprachgeschehen*²²⁷ zu gelten, daher sind beide Begriffe als bedeutungsgleich anzusehen, zumal sie nebeneinander und in unterschiedlichen Arbeiten FUCHS‘ verwendet werden.

In erster Linie lässt sich das *Sprachereignis* also über seine Wirkung bestimmen. Allerdings versucht FUCHS neben diesem existentialhermeneutischen Zugang auch anhand der Stilmittel des

²²³ Fuchs 1965i, 292-294. Diese Schlussfolgerung zieht auch ROBINSON in Bezug auf diese Stelle: „Wenn Fuchs hier den Ausdruck verwendet, der sonst mehr für Ebeling als für ihn selbst charakteristisch ist, so zeigt das wohl an, dass «Sprachereignis» und «Wortgeschehen» Synonyme sind und die Wahl des einen oder anderen davon abhängig ist, welcher der Bultmannschen Begriffe, Heilsereignis oder Heilsgeschehen im Hintergrund steht.“ (Robinson und Cobb 1965, 83f).

²²⁴ „Wort“ verwendet FUCHS in der Regel als pars pro toto für „Sprache“, wobei es auch für die einzelne sprachliche Äußerung (i.S. von *parole*) und im besonderen Falle für Jesus Christus als Wort Gottes (z.B. Fuchs 1965q, 229) stehen kann. Auch in beiden Sonderbedeutungen teilt das Wort aber alle Eigenschaften der Sprache, die sich eben als übergeordneter, allgemeinerer Begriff erweist (vgl. die Formulierung „Sprachkraft des Wortes“: Fuchs 1965q, 431, u.ö.). Vgl. Fuchs 1968, 242, wo das gesamte Begriffsfeld auftritt.

²²⁵ Vgl. Fuchs 1965k, 5, Anm. 5.

²²⁶ Fuchs 1970, 123f. Das Konzept des *Sprachereignisses* ist hier vielleicht bereits vorbereitet. So auch Pilnei 2007, 78.

²²⁷ *Sprachgeschehen* verwendet FUCHS selten, ohne dass ein Unterschied zum *Sprachereignis* erkennbar wäre (Fuchs 1965a, 214, wo das *Sprachgeschehen* so näher beschrieben wird, dass sich in der Sprache bestimmte Dinge ereignen). Weitere exemplarische Belege: *Sprachgeschehen* meint offensichtlich die Sprache als Ganzes, ihre charakteristische Funktion, Verstehen zu ermöglichen (Fuchs 1968, 28). Theologie scheint in diesem Sinne auch *Sprachgeschehen* zu sein, weil sie den Glauben mit sich selbst verständigt (s. Fuchs 1968, 26).

Neuen Testaments dem Zusammenhang zwischen den Sprachformen und dem darin zentral ausgedrückten christologischen Inhalt genauer nachzugehen. So vermittelt beispielsweise die Metapher keine gegenständliche, sondern eine uneigentliche „Wahrheit der Metapher“²²⁸, die aber genau deswegen eine sinnvolle Form für Jesu Rede darstellt, weil es sich inhaltlich nicht um anschauliche Gegenstände handelt. So zielen gerade die vermeintlich „uneigentlichen“ Sprachformen darauf, die Existenz des Hörers anzusprechen auf ihre wahrhaftige Ebene außerhalb der konkreten, vorfindlichen Situation.

Um das *Sprachereignis* und vergleichbare Begriff zu verstehen, müssen sie nach diesem ersten Eindruck genauer in den Komplex von Sprache, Wirklichkeit und menschlichem Selbstverständnis eingeordnet werden.²²⁹ Selbst wenn es sich dabei um scheinbar allgemeine hermeneutische Fragen handelt, nimmt FUCHS stets eine theologische Perspektive ein. Es geht ihm darum, gerade diese allgemeinen Fragen theologisch zu deuten und aus dieser Deutung heraus verständlich zu machen,²³⁰ beziehungsweise: Die Existenzhaltung des Glaubens wird Maßstab der Wirklichkeitsdeutung.

„Gerade diese formale [*vor*theologisch zureichende, sozusagen definitiv ‚richtige‘ Existenzanalyse] bestreite ich, und zwar phänomenologisch, d.h. aus der sachhaltigen Existenzeinsicht eines theologisch denkenden Glaubensverständnisses.“²³¹

Eine allgemeine, „*vor*theologische“ Wirklichkeitsdeutung ist nicht durchführbar, weil sich die Deutung immer aus der Existenzhaltung entwickelt. Aus der Perspektive einer theologischen Hermeneutik ist also vorausgesetzt: Unabhängig und abgesehen vom Glauben kann die Existenz nicht verstanden werden. Dieser Glaube aber wird durch die Verkündigung Jesu begründet. Insofern ist auch FUCHS‘ Hermeneutik als „Einleitung“ in die exegetische Arbeit zu verstehen, die sich darin über ihre Voraussetzungen verständigt.²³² So wird auch das

²²⁸ Vgl. auch zum Folgenden Fuchs 1970, 218f: Bei der Metapher „geht es nicht so sehr um die Entwicklung von veranschaulichenden Sätzen [...] als vielmehr um die Lenkung oder Einstellung der Existenz selbst.“ Ähnlichen Bezug auf die „Tiefe unsrer Existenz“ erreicht die Paradoxie (Fuchs 1970, 232).

²²⁹ „Wir fragen dagegen in hermeneutischer Absicht nach der Existenzbewegung der Sprache und halten uns deshalb nur an diejenigen Sprachformen, in denen sich die Sprachkraft der Existenz charakteristisch äußert.“ (Fuchs 1970, 214).

²³⁰ Allgemeinverständliche Explikation von Glaubensgewissheiten ist die Aufgabe der Theologie (Fuchs 1970, Prolegomena §2).

²³¹ Fuchs 1968, 46. KÖRTNER zieht den gegenteiligen Schluss aus dieser Stelle: Körtner 2006, 47. Vgl. aber auch Fuchs 1960b, 424: „[Man] wird [...] sich nicht damit begnügen, die Möglichkeit zum Glauben durch die jedermann verfügbare Wirklichkeit bestimmen zu lassen. Man wird vielmehr den Versuch machen, das Wirkliche als einen Spezialfall des Möglichen anzusehen.“ Sowie Sass 2013a, 172.

²³² Fuchs 1970, 100f.

Begriffsfeld um das *Sprachereignis* in einem theologischen Sinne gebraucht und begründet.²³³ Darin gewinnt es erst seine Kohärenz, die in einem philosophischen oder sprachtheoretischen Sinne nicht unbedingt gegeben wäre, aber eben auch nicht beabsichtigt ist.

FUCHS definiert seinen Begriff zusammenfassend so: „Was sind dann Sprachereignisse? Nun, solche Ereignisse, die Erlaubnis erteilen, Freiheit gewähren, das Sein rechtfertigen.“²³⁴ Dieses Zitat stellt die Aufgabe, die eigenwillige und nicht unmittelbar einleuchtende Zusammenstellung von Begriffen zu erklären und ihre theologische Bedeutung aufzuzeigen. Nicht zufällig scheint dabei die Charakterisierung mit drei Attributen, denn das *Sprachereignis* lässt sich durchaus auf den trinitarischen Ebenen erfassen, wobei die Wirkung im Glauben eindeutig im Vordergrund steht.²³⁵ Der Glaube erkennt, dass sich Gott dem Menschen in seinem Wort mitteilt. So erschließen sich vom Glauben her die weitreichenden theologischen und christologischen Aspekte des *Sprachereignisses*, auch wenn der Glaube sich schließlich dem Heilsweg (*ordo salutis*) folgend gegenüber diesen Aspekten zurückstellt. Dem Erkenntnisweg folgend soll FUCHS' Begriffsfeld ausgehend von eben dieser maßgeblichen Existenzhaltung dargestellt werden. Die christologischen und theologischen Aspekte schließen sich an, wobei besonders deutlich werden muss, wie alle Ebenen über das Konzept des *Sprachereignisses* miteinander verbunden sind.

4.1.1. Der Glaube als *Sprachereignis*: Offenbarungsstruktur von Text, Verkündigung und Rechtfertigung

Es entspricht der Arbeitsweise von ERNST FUCHS als Exegeten, die Existenzhaltung des Glaubens aus der Begegnung mit dem Text des Evangeliums heraus zu erklären. Systematisch gesehen handelt es sich um einen offenbarungstheologischen Entwurf, in dem eben diese Erfahrung mit dem Text die Existenzhaltung bewirkt, von der aus alle anderen Erfahrungen gesehen und bewertet werden. Insofern ist der Text aus der Perspektive des Glaubens das Ende eines umfassenden Heilsgeschehens, das mit der Schöpfung begann und dem einzelnen Glaubenden eben durch den Text vermittelt wird, aber sich nun gerade darin erst als solches

²³³ So auch Brantschen 1974, 217: „Fuchs hat sein Sprachverständnis aus dem Neuen Testament gewonnen. [...] Fuchs' Sprachverständnis ist durch und durch theologisch, die Tiefengrammatik seiner Sprachlehre christologisch.“

²³⁴ Fuchs ²1965g, 283.

²³⁵ Dalferth 2010, 90: „Wie unsere Sprache im Wortgeschehen gründet, so gründet dieses im Geschehen des Wortes Gottes in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung und das wiederum in Gott selbst, der das ursprüngliche Wortgeschehen ist, dessen Struktur die Trinitätslehre theologisch entfaltet.“

erschließt. Dieser gewissermaßen zirkuläre Zusammenhang zwischen Glaube und Offenbarung ist nicht ungewöhnlich, die Besonderheit in FUCHS' Entwurf liegt nun aber in der Fokussierung auf die Sprache.

Die grundlegende Erfahrung mit dem Text des Evangeliums ist es, dass dieser Text etwas über das Leben des Lesers sagt und dessen Existenz verändern kann:

„In diesem Falle [der Wahrheiten oder Fragen der *Existenz*] eröffnet der Text ein Gespräch zwischen demjenigen, der im Text zu Wort kam, und uns, die den Text lesen. Auch so wird vorausgesetzt, daß der Text selbst schon einen Sachverhalt nennt, den wir kennen, so daß uns der Text sozusagen herausfordert. Handelt es sich um eine derartige Existenzwahrheit, so bringt der Text unsre Wirklichkeit in Bewegung. [...] Dann spricht der Text.“²³⁶

Zum einen begründet diese Erfahrung eine bestimmte Sprachauffassung, dass nämlich der Text zum Subjekt wird, weil er dem Leser sprechend und herausfordernd gegenübertritt. Zum anderen begründet diese Erfahrung die damit korrespondierende Einsicht, dass Sprache überhaupt eine Wirkung auf die Existenz haben kann, weil sie nämlich immer mit der Existenz verbunden ist.²³⁷ Unter „Existenz“ versteht FUCHS ganz allgemein, dass sich der Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Welt vorfindet, sein Dasein also durch Zeit und Ort in der Geschichte gekennzeichnet ist.²³⁸ Gerade angesichts dieser somit endlichen Perspektive fragt der Mensch nach dem Grund und der Zukunft seiner Existenz, er fragt also danach, wie er sich selbst verstehen soll. Bleibt die Existenz auf die Gegenwart und Wirklichkeit beschränkt, versucht das Selbstverständnis, die Wahrheit, quasi den Kern und eigentlichen Sinn der Existenz auszumachen, nämlich das Sein.²³⁹ Aus sich selbst heraus kann der Mensch allerdings seine endliche und damit fragmentarische Perspektive nicht überwinden. Als Grund seiner Existenz erschließt sich ihm allein die Zeit und damit die Vergänglichkeit. Diese Begründung anzunehmen und über die eigene Zeit verfügen zu wollen, kann FUCHS als „*Versuchung*“ bezeichnen.²⁴⁰ Wenn der Mensch sich in dieser Weise auf sich selbst bezieht, bleibt ihm seine

²³⁶ Zitat: Fuchs 1965c, 403, vgl. auch die Folgen für die existentielle Interpretation: „Sie ist Interpretation der Existenz am Wahrheitskriterium der Einzelheit des Einzelnen“ (Fuchs ²1965r, 89).

²³⁷ Fuchs 1968, 31. Vgl. Heidegger 1985b, 149: „Wenn es wahr ist, daß der Mensch den eigentlichen Aufenthalt seines Daseins in der Sprache hat, unabhängig davon, ob er es weiß oder nicht, dann wird eine Erfahrung, die wir mit der Sprache machen, uns im innersten Gefüge unseres Daseins anrühren.“

²³⁸ Fuchs ⁴1970, 156. Die Begrifflichkeit (einschl. der Unterscheidung existentiell / existential und dem Verstehen als Existential) geht auf BULTMANN und HEIDEGGER zurück, vgl. z.B. Fuchs ²1965r, 65f; Fuchs 1968, 39ff. S.a. Heidegger 1977, §4 und §9. In der Schreibweise schließt sich FUCHS BULTMANN an (existential usw., dagegen HEIDEGGER: existenzial usw.).

²³⁹ FUCHS stimmt HEIDEGGER darin zu, dass sich das Sein in der Geschichtlichkeit des Menschen ereignet und verweist dazu auch explizit auf die Verhältnisbestimmung in „*Sein und Zeit*“ (Fuchs 1968, 68).

²⁴⁰ Fuchs ⁴1970, 156.

Existenz fraglich. Dagegen erschließt sich ihm die Wahrheit über sich selbst von außen, nicht von innen.²⁴¹ Die existentielle Interpretation befragt in diesem Sinne einen Text danach, was er dem Menschen über seine Existenz sagt, inwiefern ihn das Wort in seiner gegenwärtigen Situation angeht.²⁴² Kennzeichnend für die existentielle Interpretation ist, dass sie diese grundlegende Situation überhaupt berücksichtigt und hermeneutisch reflektiert, sodass sich auch das Ziel der Auslegung erschließt: im Gespräch mit dem Text die „Wirklichkeit in Bewegung“ zu bringen, das heißt, zu einem neuen Selbstverständnis zu gelangen.²⁴³

Durch den historischen Abstand zwischen den Texten der Bibel und der heutigen Leserin ist es allerdings nötig, dass ein derartiges Gespräch durch die Exegese vorbereitet wird. Hier spricht FUCHS von verschiedenen Übersetzungsebenen. Letztlich hat die historisch-kritische Methode die Aufgabe, die Situation und Intention des Textes wieder verständlich zu machen, den Text also in den aktuellen Verstehenshorizont zu „übersetzen“.²⁴⁴ FUCHS betont, dass die Zielrichtung aber eine existentielle Interpretation sein muss, die die Aussage des Textes nicht nur erklärt, sondern aktualisiert und auch im existentialen Sinne für die heutige Leserin übersetzt.²⁴⁵ In diesem Existenzbezug wird der Text zum *Sprachereignis*, das er auch ursprünglich war, weil das Selbstverständnis allen Menschen gemeinsam ist.²⁴⁶ Die Frage nach der Existenz stellt sich nämlich durch die Geschichtlichkeit des Menschen zu allen Zeiten, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Dies zu zeigen sollte vor allem in der Verkündigung gelingen, die deswegen ihrerseits als *Sprachereignis* bezeichnet werden kann.²⁴⁷

Was durch die Sprache des Textes „geschieht“ beziehungsweise, wie sich der Text genau auf die Existenz des Menschen bezieht, bestimmt FUCHS zunächst mit BULTMANN als „Ruf“ zur Entscheidung.²⁴⁸ Der Mensch nimmt nicht nur die Information des Textes zur Kenntnis, sondern ist gezwungen, sich zum Text zu verhalten: Entweder er entscheidet sich den Text nicht auf seine Existenz zu beziehen, oder er lässt sich auf den Existenzbezug ein.²⁴⁹ Der Text wird damit zu einem herausfordernden Gegenüber. Die Herausforderung gilt dabei dem

²⁴¹ Fuchs ⁴1970, 246; Fuchs ²1965r, 69.

²⁴² Fuchs ²1965s, 97; Fuchs 1968, 41.

²⁴³ FUCHS nennt diesen Bezug, der „Wirklichkeit in Bewegung bringt“ „allgemeine Wahrheiten“, „Wahrheiten oder Fragen der Existenz“, „Existenzwahrheit“, Fuchs 1965c, 403. Vgl. Dalferth 2010, 89f.

²⁴⁴ Fuchs ²1965s, 105: „Es geht hier nicht um die Rekonstruktion der Geschichte Jesu [...], sondern um die Rekonstruktion gerade der Texte selber, um ihre Einordnung in denjenigen Sprachzusammenhang, der sie entstehen ließ.“ Vgl. auch Fuchs 1965c, 402.

²⁴⁵ Fuchs 1968, 37f; Fuchs ²1965f, 119f: hier als Ausarbeitung des *Vorverständnisses*.

²⁴⁶ Fuchs ²1965r, 76f.

²⁴⁷ Fuchs 1968, 246. Im Grunde interpretiert FUCHS hiermit die *fides ex auditu* (vgl. Fuchs ²1965g, 305).

²⁴⁸ Fuchs ⁴1970, 61; 72 (christologisch); Fuchs 1968, 146-154 – wobei FUCHS gegenüber BULTMANN den Kern der Sache im Wort Gottes und weniger in der Existenz sehen will.

²⁴⁹ Z.B. indem er die Botschaft des Textes weitergibt oder darüber schweigt (Fuchs ²1965s, 96).

Selbstverständnis, das durch den Text von sich entfremdet wird, sofern die Leserin sich entscheidet, dem Ruf zu folgen.²⁵⁰ Mit dieser Entscheidung übergibt sie nämlich – bildlich gesprochen – dem Text das Wort, oder passiv gewendet: ist bereit, auf den Text zu hören. Der existentielle Bezug des Textes ist auch deswegen sprachlich verstanden, weil er auf das Sprechen des Menschen zielt.²⁵¹ Die Autorität, in deren Namen der Mensch spricht, entscheidet darüber, wer die Verantwortung für seine Existenz übernimmt. „Autorität“ ist hier wiederum wörtlich zu verstehen, nämlich als Urheberchaft der Existenz: Ein Mensch, der seine Existenz aus sich selbst heraus begründet, spricht mit seiner eigenen Autorität. Auf ein Wort zu hören bedeutet aber, die so verstandene Verantwortung für das eigene Sprechen abzulegen. Die Leserin erkennt damit den Vorrang der Sprache über ihr Sprechen und Handeln an, sie empfängt das Wort als Geschenk,²⁵² das es ihr ermöglicht, in ein Selbstverhältnis zu treten, denn Sprache strukturiert die Wirklichkeit und erfasst sie im Gesamtzusammenhang des Seins.²⁵³ Diese ordnende und orientierende Funktion, in der sich der Zugang zum Sein erschließt, findet der Mensch bereits vor und erfährt sie als befreiend für das eigene Selbstverständnis. Denn er kann davon frei werden, seine Existenz in der eigenen Fraglichkeit gründen zu müssen, sondern kann sich durch die Sprache verstehen.

Entsprechend wird also die Entstehung des Glaubens interpretiert: als Wirkung des Textes, in der sich die Leserin von sich selbst entfremdet und sich durch das Gegenüber des Textes neu bestimmen lässt. Dann versucht der Mensch nicht, sich selbst zu begründen, sondern hört freiwillig auf Gottes Wort und lässt sich in seinem Handeln von ihm bestimmen. Diese bewusste Passivität nennt FUCHS „Ruhe“ oder später auch „Stille“,²⁵⁴ diese Begriffe korrespondieren mit dem „Ruf“ und dem Sprechen des Textes.²⁵⁵

²⁵⁰ Fuchs ⁴1970, 139.

²⁵¹ Im Gegensatz zur BULTMANN, der die Entscheidung über die Existenz des Menschen in der Handlung sieht (Fuchs ²1965s, 100).

²⁵² Vgl. auch zum Folgenden Fuchs ⁴1970, 144.

²⁵³ Diese Möglichkeit liegt also in der Sprache (FUCHS 1968, 178; 235). Vgl. Fuchs ²1965g, 283: „*Das Wesen der Sprache heißt Erlaubnis*“, sie ist es, die diese „Freiheit zum Wort“ gewährt.

²⁵⁴ Im Vergleich hat FUCHS in seiner späteren „*Marburger Hermeneutik*“ (1968) diesen Aspekt der Existenzbegründung mehr betont und ausgearbeitet, als zuvor. Zwar erhält er in der früheren „*Hermeneutik*“ einen eigenen Abschnitt (§8 „Die Mitteilung als Zwischenbestimmung der existentiellen Wahrheit“, aaO., 140ff), dessen Funktion aber offensichtlich der Übergang zwischen den Überlegungen zum Selbstverständnis (§7, aaO., 134ff) und den Ausführungen zur existentialen Interpretation des Neuen Testaments bildet. FUCHS verbindet insofern noch nicht direkt die Existenzbegründung mit der Ruhe, die die Sprache dem Ich verschafft, wenn gleich diese Verbindung sehr wohl angelegt ist, weil er bereits mit der „existentiellen Wahrheit“ arbeitet, der Gehör gegeben wird (Fuchs ⁴1970, 143).

²⁵⁵ Zum Begriff „*Stille*“ vgl. auch Heidegger 1985d, 26f. Auch hier zeigt die *Stille* in Verbindung mit dem Ruf das Wesen der Sprache an, in das der Mensch „gehört“ (!) und in dem er zu sich selbst kommt: „Das gesammelte Heißen, das Geheißen, als welches der Unterschied Welt und Dinge ruft, ist das Geläut der Stille.“ (aaO., 30). Zum „Ruf ins Anwesen“: aaO., 21. Vgl. dazu FUCHS' Darstellung von HEIDEGGERS Begriffen: Fuchs 1968, 43.

FUCHS' Aussage: „Sprache bringt zur Ruhe“,²⁵⁶ verdeutlicht gut den Gedanken hinter dem Konzept *Stille*, in die die Sprache „als Sprachereignis“²⁵⁷ führt. Nicht im aktiven Sprachgebrauch, sondern gerade in einer Passivität kann der „Ruf“ auf den Menschen wirken. FUCHS formuliert: „Die Stille ist ja Entzug (der Unruhe). Sie *fordert* das Sein-lassen.“²⁵⁸ Die Wortverbindung „Sein-lassen“ ist so zu verstehen, dass in der *Stille* das Sein zugelassen wird, sich zeigen kann, ihm Raum gegeben wird. Das Sein ist also zuvor durch das aktive Sprechen des Menschen gewissermaßen verdeckt, weil sich der Mensch stets auf eine situationsgebundene Aussage festlegen muss. In der Kommunikation ist er gefordert, Sachverhalte ganz wörtlich „festzustellen“, um Anderen seine Sicht auf die Situation zu vermitteln. Dabei läuft er Gefahr, seine Sprache auf ihre Aussagefunktion zu reduzieren. Wie es aber auf der sprachlichen Ebene neben der Aussage auch das *Sprachereignis* gibt, umfasst das Sein auf der ontologischen Ebene neben der Wirklichkeit auch die Möglichkeit. Insofern ist gerade die *Stille* der Raum der Sprache, weil sie in ihm das Sein mit allen Möglichkeiten in Erscheinung treten lässt. Die Sprache erscheint paradoxerweise als der vermittelnde Raum zwischen Sein und Seiendem, weil sie selbst in ihrer Vermittlung stumm bleibt oder wie FUCHS sagt, sich „entzieht“²⁵⁹. Ausgehend von der Erfahrung der *Stille* ist also innerhalb der Sprache zwischen solchen Worten zu unterscheiden, die existential wirken, indem sie das Sein zur Sprache bringen und solchen, die lediglich im Rahmen der Wirklichkeit eine Aussage treffen. FUCHS verknüpft dieses Konzept mit der Existenzbegründung, weil die „Stille [...] unser Dasein ermöglicht und begründet“.²⁶⁰ Diese Begründung anzunehmen bedeutet, Jesu Gottesverhältnis zu entsprechen, also einen gehorsamen Glauben anzunehmen. Diese Glaubensannahme ist bei Fuchs, wenn auch christologisch fokussiert, pneumatologisch gedacht: Die *Stille* entspricht dem Heiligen Geist, er ermöglicht und bewirkt, dass das Wort Gottes im Gehorsam angeeignet wird.²⁶¹ So kann man die Formulierungen FUCHS' zur *Stille* im

²⁵⁶ Vgl. auch zum Folgenden FUCHS 1968, 178.

²⁵⁷ FUCHS 1968, 242. Sie ist mit JÜNGEL formuliert ein Schweigen, das „beredt“ „vieldeutig“ und „angemessen[]“ ist (Jüngel 2001, 347f). Vgl. auch Heidegger 1977, 219: „Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich.“

²⁵⁸ Fuchs 1968, 179.

²⁵⁹ Fuchs 1968, 179: „*Entzug* ist also nichts Negatives, sondern ursprünglich verstanden das Ereignis des Seins in der Stille einer uns gemeinsamen Welt, in der wir uns verstehen; in die wir uns sprachlich eingelassen finden.“

²⁶⁰ Fuchs 1968, 179.

²⁶¹ Fuchs 1965n, 247. Dies hat HUXEL nicht gesehen, wenn sie bemerkt, dass „Fuchs' Beschreibung [der Offenbarung und des Glaubens] ohne Bezugnahme auf das Wirken des Heiligen Geistes auskommt.“ (Huxel 2004, 311). Sie hat insofern recht, als dass der Begriff „Geist“ offensichtlich nicht zu FUCHS' bevorzugtem Vokabular gehört. Dass er allerdings in der Sache sehr wohl mit einem Wirken des Geistes rechnet, wird dort deutlich, wo FUCHS sich auf traditionelle Begriffe bezieht (s. nur die traditionelle trinitarische Bestimmung in: Fuchs 1965p, 81; 88f; 92 – und auch den ursprünglichen Titel dieser Überlegungen: „*Die trinitarische Bezogenheit der Lehre vom Worte Gottes*“, aaO., 70, Anm.). FUCHS bevorzugt dagegen konsequenterweise sprachtheologische Umschreibungen (so eben die Beschreibung der *Stille*, konkreter und an traditionelle Bestimmungen leicht

Rahmen seiner Rechtfertigungslehre sehen, die er mit weiteren Begriffen aus dem Feld „Sprache“ interpretiert:²⁶² Indem der Mensch sein eigentliches Verhältnis zu Sprache und Wirklichkeit erfasst, nämlich dass er nicht über sie verfügt und sich nicht aus sich selbst heraus begründen kann, erkennt er sich als Geschöpf an. Der Mensch kommt anhand der Sprache zu einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Aktivität und Passivität, beziehungsweise Freiheit und Gehorsam. Als Geschöpf wird ihm nämlich die Sprache gewährt, mittels derer er sich aktiv frei entscheiden und in der Wirklichkeit orientieren kann.²⁶³ Ihm wird aber auch die *Stille* gewährt, in der er zu sich selbst kommen kann, also zu dem Gehorsam seinem Schöpfer gegenüber. Verweigert er den Gehorsam, ist er als Sünder gewissermaßen von den Möglichkeiten des Seins abgeschnitten und allein auf die Wirklichkeit verwiesen.²⁶⁴ Die Wirklichkeit erscheint in dieser Perspektive als Raum des Gesetzes,²⁶⁵ in dem die Gabe der Sprache zum Zwang wird, sich zu verantworten. Indem er das Sein als „Ansprechbarkeit“ auffasst,²⁶⁶ kann FUCHS zwischen der Wirklichkeit des Menschen und seinen Möglichkeiten unterscheiden. Zwar ist der Mensch auf eine Wirklichkeit festgelegt und muss in ihr handeln, er ist aber gleichzeitig (und kontrafaktisch) auf unverwirklichte Möglichkeiten ansprechbar. Die Haltung des Glaubens ist dementsprechend die Annahme dieses Anspruchs, der als Zuspruch verstanden werden muss, weil er den Menschen von seiner Verantwortung befreit. Dass er in der Wirklichkeit trotzdem verantwortlich ist, ist Ausdruck eines eschatologischen Vorbehalts, den FUCHS mitführt. Die *Stille*, die also somit die Lage des gerechtfertigten Menschen interpretiert, ist zwar „für immer“²⁶⁷ geschaffen, aber kein dauerhafter Zustand für den Menschen. Über diese sprachlichen Begriffe kommt FUCHS also zu theologischen und anthropologischen Bestimmungen.²⁶⁸

anschließbar: Fuchs 1965n, 246: „Sprachkraft“; aaO., 247: „Kraft ihres Wortes“). Unter Berücksichtigung dieser Hinweise kann FUCHS' Entwurf sachlich durchaus als trinitarisch angelegt interpretiert werden.

²⁶² Dazu gibt auch die Bemerkung Anlass: „Die Sprache *rechtfertigt* das Sein.“ (Fuchs 1965g, 283). Ebenso: Fuchs 1960b, 425.

²⁶³ V.a. im ethischen Sinne: „Diese Stille [die Stille der Sprache] ermöglicht so etwas wie Gewissen.“ (Fuchs 1968, 243). Wobei Gewissen wiederum ein sprachlich verfasstes Phänomen ist, allerdings zum Bereich der *Sprechereignisse*, also des gesetzlichen, vorläufigen zählt. Dieses Phänomen ist für FUCHS daher offensichtlich nicht von besonderem Interesse. Es begegnet v.a. in seinen Paulusexegesen (z.B. Fuchs 1965g, 295; Fuchs 1965a, 202; Fuchs 1965l, 397f).

²⁶⁴ Fuchs 1960b, 428.

²⁶⁵ Fuchs 1968, 243f.

²⁶⁶ S.o., S.39f. Vgl. auch S.67.

²⁶⁷ Fuchs 1968, 244.

²⁶⁸ PILNEI findet die Verhältnisbestimmung nicht klar genug, da Aktivität und Passivität des Glaubens nicht einleuchtend differenziert seien (Pilnei 2007, 180), s.a. aaO., 196: „Dieses schlägt sich in einer Vielzahl von widersprüchlichen Gegenüberstellungen [...] nieder, die das Zugleich von Aktivität und Passivität hervorheben, um den Glauben als das eine, einheitliche Heilsgeschehen auszuweisen, damit aber die Differenz beider Aspekte nivellieren.“

Die Begegnung mit dem Wort Gottes, in Form des Bibeltextes oder der Verkündigung, findet auf existentieller Ebene statt, auf der der Text den Menschen auffordert, ein Selbstverhältnis einzunehmen. Diesem Ruf des Textes kann der Mensch als sprachlich bestimmtes Wesen entsprechen, indem er im weitesten Sinne auf sein eigenes Sprechen verzichtet und sich allein vom Wort Gottes bestimmen lässt. In der *Stille* verortet FUCHS die gerechtfertigte Beziehung zwischen Mensch und Gott: Der Mensch lässt sich von Gott alles sagen und entsagt seiner eigenen beschränkten Wirklichkeit. Im Wort Gottes begegnet er dann seinen Möglichkeiten und der Wahrheit seines Seins. Glaube ereignet sich also als gerechtfertigtes Selbstverständnis im Raum der Sprache, die somit auch die existentialhermeneutische Struktur von Textverstehen, Verkündigung und Rechtfertigung bietet.

Was sind nun die unverwirklichten Möglichkeiten des Menschen, beziehungsweise was ist die Wahrheit gegenüber der Wirklichkeit? Um diese Fragen zu beantworten, muss nun noch genauer auf den Inhalt des *Sprachereignisses* eingegangen werden, das dem Menschen im Text des Evangeliums begegnet: Jesus Christus, das Wort Gottes.

4.1.2. Jesus als *Sprachereignis*: Wahrheit und Rechtfertigung als Offenbarungsinhalt

„An dieser Stelle, in Jesus Christus, verkündigt sich Gott als anwesend. Daß sie wandert, ist wahr. Sie bleibt aber ‚Sprachereignis‘, Wort, das in Gottes Anwesenheit Einlaß gewährt und damit dem sich vergreifenden Menschen zeigt, was Sprache ist und vermag, weil Gott spricht.“²⁶⁹

Dieses Zitat zeigt auf engem Raum die wesentlichen Züge von FUCHS' christologischem Ansatz, der gleichzeitig das Konzept *Sprachereignis* maßgeblich bestimmt. Entscheidend ist, dass Gott als Subjekt auftritt, genauer als Sprecher. In dem Wort, das er spricht, ist er selbst anwesend, sodass es Gottes Gegenwart vermitteln kann. Der Begriff *Sprachereignis* drückt aus, dass diese Vermittlung keine bloße Information, sondern ein wirksames Geschehen darstellt.²⁷⁰

²⁶⁹ Fuchs 1965q, 427.

²⁷⁰ Vgl. Brantschen 1974, 219. DALFERTH sieht im *Wortgeschehen* eine „Verallgemeinerung und Fortentwicklung dieses sakramentalen Zeichenverständnisses [, das real vergegenwärtigt, wovon es spricht]“ (Dalferth 2010, 104f, Anm. 96). Das „Wort“ bei FUCHS als Sakrament allgemein aufzufassen versucht VON SASS und nutzt dafür auch die Kategorie des *Sprachereignisses* (Sass 2013b, 203ff; vgl. Sass 2013a, 179, mit Verweis auf „das Verständnis Gottes als sprachlich zugespielte[] Realpräsenz“). Vgl. FUCHS selbst: „Ich meine, daß die Relation Wort Gottes und Glaube eine sachliche Beziehung zum Sakrament hat, so daß der Verkündigung im Horizont des Glaubens ein Zug zum Sakramentalen innewohnt.“ (Fuchs 1971, 142).

Dabei steht wiederum die existentielle Interpretation im Hintergrund, weil FUCHS das Verstehen allgemein als Begegnung zwischen Text und Leser bestimmt.²⁷¹ Dieses Begegnung kann im Modus des Lesens, oder der Verkündigung erfolgen.²⁷² Beide zielen auf Annahme des Wortes Gottes: Erst wenn der Leser sich von einem Text ansprechen lässt und auf ihn hört, kann der Text ihm seine Existenzwahrheit verständlich machen. Das Verstehen läuft also als dynamischer Prozess, als Ereignis oder Geschehen ab. Dieses Ereignis bildet im Raum der Sprache ab, was sich in der Existenz als Rechtfertigung erschließt und aus der Erfahrung des *Sprachereignisses* derart beschreiben lässt.²⁷³ Darin bringt Gott als Sprecher die Sprache eigentlich erst zu ihrer vollen Bedeutung. Diese für den Menschen unverfügbare Beziehung Gottes auf die Sprache macht das Wort Gottes zum *Sprachereignis*: In dem dynamischen Verstehensprozess ist Gott anwesend und ermöglicht erst, dass in seinem Wort die Wahrheit zur Sprache kommt, die der Hörer dann heilvoll auf seine Existenz beziehen kann.

Grundlage dieser Schlussfolgerungen ist das Verständnis von Jesu Verkündigung, die das maßgebliche *Sprachereignis*²⁷⁴ darstellt. Sie ist im Wesentlichen dadurch gekennzeichnet, Sprache und Sein in ein neues Verhältnis zu bringen, das der Mensch vorher nicht erfassen konnte.

Ein erstes Beispiel für dieses *Sprachereignis* ist FUCHS' Interpretation von Jesu Verkündigung des Gesetzes. Darin wird das Gesetz Gottes in seinem Wesen erkennbar: Das Gesetz erscheint als „eine *Hilfe* zur Gerechtigkeit, die *Erlaubnis* zur Gerechtigkeit“.²⁷⁵ In der Predigt Jesu wird es zum Ausdruck der Liebe Gottes, die den Menschen einen Weg in sein Himmelreich anbietet. Insofern funktioniert die Verkündigung Jesu auf zwei Weisen als *Sprachereignis*: Es ereignet sich die Umwandlung des Gesetzes von einem restriktiven menschlichen Verständnis zur befreienden Möglichkeit für den Menschen, zu Gott zu kommen.

Jesu Wort eröffnet damit einen Raum, in dem der Mensch Gott begegnen kann, denn wenn er sich im Glauben darauf einlässt, lässt er sich von Gott zur Gerechtigkeit bestimmen.²⁷⁶ Glaube

²⁷¹ Fuchs 1965s, 93.

²⁷² Fuchs 1965q, 429f.

²⁷³ Es liegt nahe, die Formulierung „vergreift“ („Wort, das in Gottes Anwesenheit Einlaß gewährt und damit dem sich vergreifenden Menschen zeigt, was Sprache ist und vermag, weil Gott spricht.“, Fuchs 1965q, 427) so zu interpretiert. Weitergehend kann man in FUCHS' sprachtheologischer Denkweise an „sich im Ton vergreifen“ denken, das angesichts der Bedeutung der Sprache zum Verfehlen der eigenen Existenz führt (dafür spricht vielleicht auch die reflexive Struktur des Ausdrucks). Beachtenswert ist, dass es sich um ein Präsenspartizip handelt, das Vergreifen also aktiv ist und als eine Eigenschaft des Menschen erscheint, die auch nach der Offenbarung anhält.

²⁷⁴ Fuchs 1965g, 287; Fuchs 1965n, 239.

²⁷⁵ Fuchs 1965g, 287.

²⁷⁶ „Glauben heißt, in Gottes Wort wohnen, weil Gottes Wort in uns wohnt.“ (Fuchs 1965q, 427).

bedeutet also allgemein, dass der Mensch sich die Wahrheit über seine Existenz vom Wort Gottes zusprechen lässt, indem er sich zu Jesus bekennt.²⁷⁷ So ist das Bekenntnis Ausdruck der Freiheit, die gerade in der Abhängigkeit von Gott besteht. Ist der Mensch in der Wirklichkeit noch auf sein eigenes Reden beschränkt, in dem er seine Existenz verantworten muss, erfährt er dort das Gesetz als Urteil. Lässt er sich aber von Jesu Verkündigung ansprechen, eröffnen sich ihm im Wort Gottes die Möglichkeit, von seiner begrenzten Selbstbestimmtheit befreit und dadurch gerecht zu sein.²⁷⁸ Im Wort, das Jesus spricht und das er selbst als Gerechter verkörpert, ereignet sich also Rechtfertigung. Die Sprache wird damit als Ort der Rechtfertigung bestimmt, an dem der Mensch gerade unter dem Gesetz gerecht sein kann.

So führt seine Verkündigung dazu, das Gesetz nicht als Grenze, sondern als Erlaubnis zu verstehen. Gottes Wort erweist sich darin als Zuspruch und als Gabe.²⁷⁹ Dies führt zu dem Schluss, dass sich in Jesus Christus die Liebe Gottes zu den Menschen ereignet, sie offenbart sich im Wort als Gottes Wesen. Der Mensch gelangt durch dieses Wort an das wahre Wesen der Sprache, von dort erschließen sich ihm die Wirklichkeit und seine eigene Existenz neu.

In Bezug auf die Gleichnisse fasst FUCHS diese Struktur noch deutlicher, denn in ihnen entspricht der Inhalt dem Ereignis, das sie bewirken, und sie sind deswegen das Paradigma des *Sprachereignisses*.²⁸⁰ Gegenüber BULTMANNs formgeschichtlichem Ansatz fragt FUCHS nun „in hermeneutischer Absicht nach der Existenzbewegung der Sprache“.²⁸¹ Unabhängig von der konkreten Gattungseinteilung²⁸² ist diese Existenzbewegung in der bildlichen Sprache am deutlichsten nachzuvollziehen, denn hier zeigt sich die eigentliche Funktion der Sprache.²⁸³ Dieses hermeneutische Potential entsteht aus der besonderen sprachlichen Gestalt der Gleichnisse, eine Art der bildlichen Rede zu sein, die ihrer Funktion entspricht, eine Wahrheit

²⁷⁷ Fuchs 1965n, 232f.

²⁷⁸ Fuchs 1960b, 428. S.a. Fuchs 1965g, 290: „Jesu Forderung der Entscheidung ist in Wahrheit immer die Erlaubnis zur Freiheit, gewiß, zur ‚Freiheit von uns selbst zu uns selbst‘ (Bultmann).“

²⁷⁹ Vgl. Heidegger 2000, 193f, genauer s.o., S.22f.

²⁸⁰ Weder 1990, 33: Es besteht daher keine „Trennung von Form und Inhalt“, wie sie durch das klassische Gleichnisverständnis gefordert wird. Zu den Gleichnissen als Paradigmen des *Sprachereignisses*: aaO., 41, sowie Sass 2013a, 191.

²⁸¹ Fuchs 1970, 214.

²⁸² Fuchs 1970, 211ff, schließt sich in der Gattungsfrage weitestgehend an BULTMANN an und nimmt die Analogie als Oberbegriff, unter die Metapher, Bildwort, Allegorie, Gleichnis und Parabel fällt. Parabeln sind „diejenigen Gleichnisse, die von einem Einzelfall erzählen.“, aaO., 224. VON SASS ist recht zu geben, wenn er FUCHS' Gleichnisbegriff nicht als „semantische Kategorie“ oder „syntaktische Struktur“ versteht, „sondern – beides umfassend – ein pragmatisches Geschehen“ darin sieht, weil es FUCHS in erster Linie um die heilvolle Existenzbewegung geht.

²⁸³ Fuchs 1970, 211: „Wir sagten schon, daß die Sprache dem Wirklichen zu seiner Wahrheit ver helfe. Im Sinne des Glaubens ist es das Mögliche, das dem Wirklichen sprachlich zu seiner Wahrheit verhelfen und so als es selbst, das Werdende, aussprechen will“

auszudrücken, die nicht unmittelbar in der Wirklichkeit sichtbar ist, sondern die Sicht auf die Wirklichkeit selbst neu bestimmt.²⁸⁴ Genauer erzählen Gleichnisse einen „Grenzfall“, der Fragen und eine Haltung des Hörers zum Erzählten provoziert.²⁸⁵ Insofern begegnet schon vor rezeptionsästhetischen Einflüssen bei FUCHS der Gedanke, dass die Rezipienten für das Verständnis der Gleichnisse entscheidend sind,²⁸⁶ weil sich Jesu Verkündigung auf sie bezieht und in ihrer Existenz wirken soll. Die Hörer der Gleichnisse können nun, indem sie sich auf das Geschehen der Gleichnisse einlassen und es verstehen, „Gottes Gegenwart heilsam erfahren“²⁸⁷. Dies setzt voraus, dass die Sprache gerade in ihren vermeintlich „uneigentlichen“ Formen einen derartigen Raum eröffnet, auf den der Hörer sich einlassen kann. Bildliche Sprache kann neue, im Sinne von (noch) nicht wirkliche, Zusammenhänge entstehen lassen und dadurch den Hörer von den objektivierenden Begriffen der Wirklichkeit lösen. Die Nähe des Gottesreiches, die in solchen Begriffen nicht zu fassen ist, kann sich in der Sprache des Gleichnisses offenbaren.²⁸⁸ Denn im *Sprachereignis* der Gleichnisse zeigt sich die wahre Kraft der Sprache, die Wirklichkeit in einem Zusammenhang zu erfassen und damit die Ebene des Seins aufscheinen zu lassen. Gleichnisse sind daher nicht durch begriffliche Sprache zu ersetzen.²⁸⁹ Die Hörer erhalten dadurch die „Freiheit zum Wort“,²⁹⁰ weil sie in der Sprache der Gleichnisse Gottes Zuwendung zu den Glaubenden erfassen können. Diese Freiheit wirkt so, dass sie einen „Abstand“ von ihrer alten Existenz gewinnen, sodass ein Zugang zum wahren Sein der menschlichen Existenz möglich wird.²⁹¹ Jesu Sein verkörpert das neue Sein der

²⁸⁴ Fuchs 1970, 218f: „Während sich die Wahrheit, die der ganzen Existenz bezeugt werden soll, jeder Veranschaulichung (um der Zukunft willen!) im Grunde gerade verweigert, eröffnet sie sich im Absprung von solchen Einstellungen, die der von ihr verlangten oder erwarteten analog sind. [...] Nun vereinigt aber über das Gleichnis hinaus die *Parabel* sowohl die der Metapher zukommende Eigenschaft des das Bildliche Zurückdrängenden als auch die Ruhe des Bildworts zu einer neuen Einheit. Diese Einheit wird dem Ereignischarakter der von Jesus zu bezeugenden Wahrheit und zugleich ihrer Souveränität besser gerecht, weil sich die erforderliche Existenzbewegung in der Parabel reiner verdeutlichen, klarer in Analogien umsetzen läßt.“

²⁸⁵ Fuchs 1970, 223: „Daraus folgt, daß das Gleichnis ein Geschehen anvisiert, um uns ein Maß für dieses Geschehen anzubieten.“

²⁸⁶ Fuchs 1971, 105. Dazu Sass 2013a, 189: „Zum Gleichnis [müsste] dessen Rezeption gehören [...], sodass sich diese Sprachfigur erst dann vollendet, wenn sie angeeignet werden würde. Genau diesen Zusammenhang von Konstitution und Rezeption hat Fuchs im Sinn, wenn er das Gleichnis als applikative Trope präsentiert.“

²⁸⁷ Fuchs 1971, 23. Sie müssen es allerdings nicht – ein „Einverständnis“ mit Jesus ist nicht zwingend, der Glaube tritt nicht automatisch auf (Fuchs 1970, 229).

²⁸⁸ Fuchs 1971, 22: „Das Gleichnis, die indirekte Rede, ist dann deshalb notwendig, weil die Sache selber nicht zu fern, sondern zu nahe ist, so daß sie deshalb nicht direkt ausgesprochen werden kann.“

²⁸⁹ Bei den Gleichnissen geht es konkret um den Ort „wohin wir durch Gott gesprochen werden“ (Fuchs 1971, 91). FUCHS weist aber auch allgemein darauf hin, dass ein Raum der Seinsmöglichkeiten nur besteht, wenn das sprachliche Bild erhalten bleibt und nicht in „eigentliche“ Ausdrücke aufgelöst wird (aaO., 90). So auch schon Fuchs 1970, 211: „Das Wesentliche dieser Sprache zeigt sich deshalb nicht direkt, sondern indirekt: im Sprachgefälle der tradierten Wahrheit des Wirklichen.“

²⁹⁰ Fuchs 1965n, 240.

²⁹¹ Fuchs 1960b, 428; Fuchs 1971, 92 (dort die Formulierung: „Das, was dem Hörer indirekt und abständig zugesprochen wird, muß er selber direkt annehmen, er muß selber mitarbeiten, indem er den Abstand in seine Situation aufhebt.“).

Menschen zu Gott und bezeugt somit das Selbstverständnis, das er auch verkündigt. In FUCHS' Worten:

„So sorgt die existentielle Interpretation dafür, daß Predigt und Glaube bei ihren Texten bleiben, damit uns durch Jesus zu unserem eigenen Wort von Gott geholfen werde, zu dem Wort, das Gottes Wort entspricht.“²⁹²

Hinter den Text des Neuen Testaments und das darin überlieferte Zusammenspiel von Verkündiger und Verkündigung kommt die heutige Hörerin nicht mehr zurück.²⁹³ Sie hat es dabei mit Aussagen zu tun, die Glauben bewirken wollen und insofern im existentialen Bezug zu verstehen sind.²⁹⁴ Es geht FUCHS also nicht um die Frage der historischen Person, sondern Jesus wird als sprachliches Phänomen verstanden, das heißt, dass in erster Linie seine Verkündigung, aber auch die Verkündigung über ihn gedeutet wird und schließlich das gesamte Christusgeschehen als *Sprachereignis* aufgefasst wird.²⁹⁵ Dass sich in Jesus Christus das Wort Gottes ereignet, also in dieser Geschichte wirkt und sich verwirklicht, ist der zentrale Gedanke, der in den Gleichnissen eine konkrete sprachliche Gestalt erhält, aber dann maßgeblich für das Verständnis Jesu als *Sprachereignis* ist.

Beide Formen der Verkündigung, die hier als Beispiele für FUCHS' Ausführungen dienen, weisen also eine gemeinsame Struktur auf: Jesus spricht seine Hörerinnen auf eine Wirklichkeit an, die er in seiner eigenen Person (seinem Verhalten und seinem Selbstverständnis) bereits darstellt und der die Hörerinnen entsprechen können, wenn sie auf sein Wort hören. Traditionell theologisch formuliert: Jesus verkündigt seinen Hörerinnen das Himmelreich, das sich in ihm als Gottes Sohn bereits vergegenwärtigt und an dem die Hörerinnen im Glauben Anteil haben können. Es ist für FUCHS' Entwurf entscheidend, dass es sich nicht nur um eine rein formale Umformulierung einer klassischen christologischen These handelt, sondern dass es ihm tatsächlich um eine sprachliche Fassung des Heilsgeschehens geht. Die Rechtfertigung des Menschen und der Welt findet im Wort statt, wobei sich darin auch das Wort neu bestimmt, nämlich von seiner menschlich verfassten und daher begrenzten Gesetzmäßigkeit zum Evangelium, das zu neuem Sein befreit.

²⁹² Fuchs ²1965s, 106. Vgl. Körtner 2006, 65.

²⁹³ Fuchs ⁴1970, 229.

²⁹⁴ V.a. Fuchs 1971, 43: „Die historische Verkündigung des historischen Jesus hat hermeneutische Bedeutung. Sie gibt eine Verständnisbedingung her für den Glauben an Jesus.“ Vgl. Weder ⁴1990, 32.

²⁹⁵ Vgl. Sass 2013a, 193.

Anhand von Jesu Verkündigung und Person eröffnen sich Kriterien, wahre Sprache und Möglichkeiten des Seins von Lüge und der begrenzten Wirklichkeit des Daseins zu unterscheiden. So erkennt der Mensch, dass er nur im Gehorsam auf das Wort Gottes zu sich selbst kommen kann, weil er nur dort gerecht und frei sein kann. Seine vorige Existenz versteht er demgegenüber als Sünde und Unfreiheit, weil er vergeblich versuchte, sich selbst zu rechtfertigen. Im Wort Gottes wird der Mensch dagegen als das gerechtfertigte Geschöpf angesprochen, dem er mit dem Bekenntnis entspricht. Weil er diese Neuorientierung der Existenz vom Wort her erfährt, erschließt sich ihm die wesentliche Funktion der Sprache, dass sie nämlich mit der Existenz verbunden ist und die Kraft hat, diese zur Wahrheit zu bringen.²⁹⁶ Daraus folgen einige allgemeine Bestimmungen zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, die als Voraussetzungen für diese Funktion der Sprache angenommen werden müssen.

Hinsichtlich der menschlichen Existenz formuliert FUCHS: „Das Sprachereignis ist unser Wesen“.²⁹⁷ Sprache ist der Modus, in dem der Mensch sich zur Wirklichkeit und zu sich selbst verhält. Insofern der Mensch dadurch von seiner konkreten Situation Abstand nehmen kann und sich übergreifende Zusammenhänge erschließen kann, bedeutet diese Funktion der Sprache Freiheit. Dies begründet sich in der Vermittlungsfunktion von Sprache, nämlich Kohärenz von Wahrnehmung und Vorstellung für den Menschen zu schaffen. Durch die Sprache kann er seine Wahrnehmungen einordnen, begrifflich erfassen und verstehen, somit bilden sich sinnvolle Zusammenhänge. Die Wirklichkeit wird zeitlich strukturiert und verständlich.²⁹⁸ Allerdings kann der Mensch sich aus seiner konkreten Situation heraus äußern, sein Sprechen bleibt daher ein geschichtlich bedingtes Ereignis. In der Offenbarung hat sich dem Menschen eröffnet, dass er mit seinen eigenen Worten nur bruchstückhaft erfassen kann, was seine Existenz eigentlich ausmacht und in Wahrheit umfasst.²⁹⁹ Das *Sprechereignis* muss sich auf eine Wirklichkeit festlegen, das *Sprachereignis* eröffnet dem Menschen aber seine Möglichkeiten darüber hinaus. Das Sein beschränkt sich daher nicht auf den wirklichen, gegenwärtigen Zustand des Menschen, sondern erschließt sich als „Ansprechbarkeit“ auf eine mögliche, noch nicht verwirklichte Existenz hin.³⁰⁰ Die Freiheit, die die Sprache dem Menschen eröffnet, besteht also darin, dass er in ein Verhältnis zu seinem Seinszustand treten kann.

Vom Phänomen der Sprache aus betrachtet stehen Sein und Sprache in Abhängigkeit zueinander. Zum einen gründet die Sprache zwar im Sein: „Das Sein *erscheint* als die *Wahrheit*

²⁹⁶ Fuchs ⁴1970, 142f.

²⁹⁷ Fuchs 1965a, 229.

²⁹⁸ Fuchs ⁴1970, 130f.

²⁹⁹ Fuchs 1965a, 230.

³⁰⁰ Fuchs ²1965f, 128.

der Sprache.“³⁰¹ Die Struktur des Selbstverhältnisses zeigt, was Sprache eigentlich ausmacht. Sie dient nicht nur dem Bezeichnen von Gegenständen, sondern zeichnet sich durch ihren Bezug zum Sein aus, das sich in ihr ausdrückt. Zum anderen besteht die Abhängigkeit aber auch andersherum: „So kommt das Sein als Grund der Sprache nur im Wort zu sich selbst.“³⁰² Das Sein kann sich in der Sprache zeigen, sich in ihr ereignen. Das Selbst als Seiendes kann sich dann geschichtlich bedingt unterschiedlich verstehen, ist allerdings von der Offenbarung her, quasi eschatologisch, immer schon wahrhaft erkannt.

Wichtig für die Annahme eines Selbstverständnisses ist das „Einverständnis“.³⁰³ FUCHS berücksichtigt mit diesem Wort den Aspekt des gewissermaßen aktiven Verstehens, das heißt, der Mensch muss in seinem Denken seiner Sprache zustimmen, bevor er seine Worte wählt. Im Ruf des Wortes Gottes erscheint die Rede des Menschen immer nur als Antwort auf die ihm gegebene Sprache, allerdings nicht als eine erzwungene, sondern als eine eingeladene Antwort.³⁰⁴ Mit seinen Worten entscheidet aber das Selbst darüber, wie es die Welt versteht, beziehungsweise erschließt sich allererst sein Dasein „im Bedeutungszusammenhang des Wirklichen“.³⁰⁵ Allerdings ist es dabei nicht autonom, sondern gerade durch Sprache eingebunden in eine Interpretationsgemeinschaft. Mit dieser muss es in Kommunikation über das Wirklichkeitsverständnis treten und zu einem einheitlichen Verständnis kommen. Diesem Aspekt trägt die Vorsilbe „Einverständnis“ Rechnung. Der Mensch entwickelt in der Sprache nicht nur ein Verhältnis zu sich selbst, sondern kann auch in den Austausch mit Anderen eintreten. Denn Sprache funktioniert im Wesentlichen „als Ansprechen von etwas als etwas zu jemand und daher als Mitteilung“.³⁰⁶ Ist das Einverständnis, das Ziel der gegenseitigen Mitteilung, erreicht, erschließt sich den Menschen Bedeutung in der gemeinsamen Wirklichkeit.³⁰⁷

Durch die Sprache kann der Mensch also nicht nur sich selbst zur Wirklichkeit in ein sinnvolles Verhältnis setzen, sondern sich mit anderen Menschen über die Wirklichkeit verständigen. „Diese Einheit stiftende Macht der Sprache nenne ich das Sprachereignis.“³⁰⁸ – mit dieser Definition parallelisiert FUCHS beide Ebenen der Sprache, nämlich die des Menschen, der sich

³⁰¹ Fuchs ²1965f, 128.

³⁰² Fuchs ²1965f, 129. Ähnlich auch: „Der eigentliche Inhalt der Sprache [...] ist deshalb das Sein selbst.“ (Fuchs 1965n, 241). Daran hat sich auch in der „*Marburger Hermeneutik*“ nichts geändert: „Das im Seienden auf uns wartende Sein [macht] den eigentlichen Inhalt des Wortes aus“ (Fuchs 1968, 229).

³⁰³ Besonders Fuchs 1968, 239-241.

³⁰⁴ Zum Verständnis des „Einverständnis“ bei FUCHS vgl. Sass 2013a, 192.

³⁰⁵ Fuchs ⁴1970, 135.

³⁰⁶ Fuchs ²1965f, 128; vgl. auch Fuchs ⁴1970, 142 (hier in Bezug auf das Sein).

³⁰⁷ Fuchs ⁴1970, 135f.

³⁰⁸ Fuchs 1965n, 241.

selbst und seine Welt versteht, ebenso wie die der Sprachgemeinschaft, die sich auf eine Wirklichkeitsauffassung einigt.

In der und durch die Sprache kann sich das Selbst über sich selbst verständigen, ebenso wie es sich mit den Anderen über Raum und Zeit austauschen und die Welt zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit erfassen kann. Wenn Sprache so wirkt, ist sie *Sprachereignis*. Theologisch stehen dahinter die heilvollen Erfahrungen der Einheit, Gemeinschaft und Freiheit, die dem Menschen gewährt werden, weil er durch das Wort Gottes das wahre Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit vermittelt bekommt. Das *Sprachereignis* findet also auf drei Verständnisebenen statt (Selbst, Mitmenschen, Welt) und zeigt drei Wirkungen (Freiheit, Gemeinschaft und Einheit).

Das Verhältnis von Sein, Sprache und Wahrheit ist theologisch³⁰⁹ in der Liebe Gottes begründet, wie FUCHS formuliert:

„Nun ist aber das Sein als unsre Möglichkeit zur Wahrheit der *Wille*, mit dem sich die Liebe zur Sprache bringt, sei es von Gott her, sei es im Menschen, sei es durch das Seiende in der Welt. Als dieser Wille der Liebe ist das Sein nicht Gott, sondern Gottes Werk in der Wahrheit der Sprache.“³¹⁰

Dieser Liebe versucht der Mensch auf allen Ebenen des *Sprachereignisses* zu entsprechen, wobei sie alle aufgrund ihrer Struktur miteinander verbunden sind. Im Gehorsam gelangt der Mensch zu einem heilvollen Selbstverständnis, das von sich weg zu dem Anderen führt, denn nur so, im „Sein für ...“³¹¹, kann er der Liebe Gottes entsprechen. Diese Liebe zeigt sich vor allem im Austausch mit Anderen, sodass der Mensch die Verkündigung Jesu „aktualisiert“³¹², weil er den Anderen als geliebtes Geschöpf anspricht.³¹³ Voraussetzung dafür, sich schließlich über die Wirklichkeit austauschen zu können ist die Kraft der Sprache, einzelne Wahrnehmungen und Vorstellungen zu einer Einheit zu verbinden.³¹⁴

Können so durch Jesus Christus als Wort Gottes inhaltliche Bestimmungen darüber getroffen werden, was das *Sprachereignis* bewirkt, erschließt sich dem Glauben darin Gott als Subjekt

³⁰⁹ PILENEI weist darauf hin, dass demgegenüber die phänomenologische Bestimmung der Liebe unklar bleibt, was aber natürlich auch zu hermeneutischen Schwierigkeiten in der theologischen Begründung führt (Pilnei 2007, 185; 187-189).

³¹⁰ Fuchs 1965f, 129f.

³¹¹ Fuchs 1965a, 212.

³¹² Fuchs 1965a, 229.

³¹³ Fuchs 1965a, 201; 212. FUCHS bezieht sich hier vor allem auf Paulus und interpretiert u.a. 1Kor 13 ganz im Sinne von LUTHERs Formulierung: „alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit“ (Luther 1520 = WA 7, 66,35f – seinerseits mit Verweis auf 1Kor 13).

³¹⁴ Fuchs 1965n, 241.

dieser Offenbarung. In dieser theologischen Schlussfolgerung laufen alle bisher genannten soteriologischen und christologischen Aspekte zusammen, weil sie – rückblickend – darin begründet sind. Gleichzeitig erschließt sich im Verstehen Jesu Christi ein bestimmtes Verhältnis von Sprache, Mensch und Wirklichkeit.

4.1.3. Gott als Subjekt des *Sprachereignisses*: Trinitarische Verankerung des Konzeptes

Wie schon dargestellt interpretiert FUCHS über den christologischen Ansatz auch den Gottesbegriff im Rahmen der Sprache: Er will „Gott vom Wort her denken“.³¹⁵ Das heißt zunächst, dass sich dem Glaube in der Offenbarung des Wortes Gottes Gottes Wesen erschließt. Dies ist möglich, weil Gott als Wort die Sprache als Zugang zum Sein eröffnet.³¹⁶ Da Gott sich des Wortes bedient, stellt es einen Raum dar, in dem der Mensch nicht nur sich selbst, den anderen Menschen und der Wirklichkeit, sondern eben auch Gott begegnen kann. Dieses Wort Gottes ist *Sprachereignis* dadurch, dass es das Sein aufscheinen lässt, das in der Wirklichkeit verborgen bleibt.³¹⁷ Gott und das Sein sind also nicht gleichzusetzen.³¹⁸ Vielmehr erschließt sich aus der Offenbarung Gottes im Wort, dass er das Sein erst als Existenzbedingung qualifiziert. Im Sein gründet die Ansprechbarkeit des Menschen und damit die Sprache selbst,³¹⁹ weil Gottes Wort ins Sein gerufen hat.

Dadurch, dass Gott sich den Menschen im Wort zuwendet, dort heilsam anwesend ist, zeigt sich sein Wesen als Liebe. Hier wie an vielen Stellen bietet die johanneische Christologie für FUCHS den entscheidenden Orientierungspunkt, insbesondere bezieht er sich auf den Prolog des Johannesevangeliums.³²⁰ Von dort interpretiert FUCHS Gottes ursprüngliche Beziehung zur Sprache, die in Jesus offenbar wird und schließlich auf den Menschen zielt. Diese Beziehung beschreibt er als Konstitution des *Sprachereignisses* überhaupt: Weil Gott von Anfang an die Sprache ermöglicht, erweist sich die Bejahung als grundlegendes Wort und die Liebe Gottes als sein Wesen. Dies führt FUCHS zu folgender Übersetzung: „Im Anfang war das Ja, und das

³¹⁵ Sass 2013b, 212.

³¹⁶ Fuchs ⁴1970, 71: „Gott spricht aber das Wort, das ins Sein ruft, weil er selbst *als* Wort sein will.“

³¹⁷ Vgl. auch zum Folgenden die Verhältnisbestimmung von Gott, Wirklichkeit und Sprache in: Fuchs 1968, 243-245.

³¹⁸ Fuchs ²1965f, 124.

³¹⁹ Fuchs ²1965f, 125-127, HEIDEGGERS Analyse der Sprache ist insofern theologisch zutreffend, s. aaO., 125, Anm. 6: expliziter (!) Verweis auf Heidegger 1977, 5.Kapitel.

³²⁰ So z.B. in Fuchs 1968, 244, und in schrittweiser Bearbeitung der Übersetzung: Fuchs 1965b, 307f.

Ja war bei der Liebe, und Liebe war das Ja.“³²¹ Gott ereignet sich also im Wort und teilt sich dadurch den Menschen verständlich mit.³²²

Diese Offenbarung wird inhaltlich konkreter in der Verkündigung Jesu bestimmt, die die Rechtfertigung des Menschen im Wort zuspricht. In dieser Verkündigung verweist Jesus aber stets auf die Autorität Gottes und bestimmt sich so in Abhängigkeit zu ihm.³²³ Jesus ist lediglich das Wort, dessen Sprecher der Sprache erst ihre Bedeutung gibt. Theologisch ist die Sprache dann nicht nur „Ruf zum Sein“, sondern konkreter Ruf zum schon erwähnten „Willen[] der Liebe“.³²⁴

Die Beziehung, die Gott zwischen Sein und Sprache schafft und die in Jesus Christus als Zuwendung zu den Menschen erscheint, kann als schöpfungstheologisches beschrieben werden.³²⁵ Im Wort gewährt Gott dem Menschen die Möglichkeit, zu seinem Sein, das heißt zu seiner Wahrheit zu gelangen und dieser zu entsprechen.³²⁶ Als Sprecher ist Gott der Schöpfer. Von daher ist sein Wort das *Sprachereignis* im Sinne eines wirksamen und schöpferischen Wortes.³²⁷ Es schafft dem Menschen einen „Sprachzusammenhang“³²⁸, in dem er lebt und sich seine Existenz erschließen kann, über den er aber nicht verfügt. Die hermeneutische Richtung zwischen dem sprechenden Subjekt und der Sprache als Verstehensobjekt wird umgekehrt, begründet durch die Beobachtung, dass alles Verstehen sprachlich ist. Der hermeneutische Vorrang der Sprache führt dazu, dass sie als ein subjektiviertes Phänomen angesehen wird.³²⁹ Theologisch wird sie allerdings von Gott erst als solches qualifiziert, weil er das Ereignis bewirkt, in dem der Mensch Sprache so erfährt.

Dem Glauben kommt insofern eine Schlüsselstellung zu, als dass er die Existenzhaltung ist, aus der heraus der Mensch überhaupt erst umfassend verstehen kann. Im Lichte der Offenbarung gelangt er zum Selbst-, Wirklichkeits- und Gottesverständnis und erfasst das *Sprachereignis* als grundlegende Bedingung für dieses Verständnis. Insofern kommen im Glauben alle theologischen Ebenen des *Sprachereignisses* zusammen: Gottes Wort als Ausdruck seiner

³²¹ Fuchs 1965b, 308.

³²² Fuchs ²1965f, 129f; Fuchs 1960b, 428; Fuchs 1965q, 431.

³²³ Fuchs 1965a, 227.

³²⁴ Fuchs ²1965f, 130f.

³²⁵ Fuchs ²1965f, 131: „Man wird von da aus [dass im Menschen das Sein als der Wille der Liebe zum Austrag kommt] z.B. Gen 1-3 verstehen können.“ (Fuchs ²1965g, 282).

³²⁶ Fuchs 1965q, 431f.

³²⁷ Fuchs ²1965g, 282.

³²⁸ Fuchs 1960b, 429: „Sprachzusammenhang unsrer Existenz“. Ein besonderer ist der der Alltagssprache (Fuchs 1965d, 169). Vgl. auch Fuchs ⁴1970, §§6, 7.

³²⁹ Zu diesem Schluss kommt auch HUXEL 2004, 312f.

Liebe; Jesus in Person und Verkündigung als eben dieses Wort; die *Stille* als Raum des Geistes, in dem Glauben entsteht. In klassischer Terminologie werden die *opera trinitatis* also auf das Wort fokussiert und als *Sprachereignis* interpretiert. Das *Sprachereignis* bildet die Struktur, die die trinitarischen Personen *ad intra* einander zuordnet, wenn Gott als Sprecher, Jesus Christus als sein Wort und der Geist als Wirksamkeit dieses Wortes erscheint. Die drei Personen tragen unterschiedliche (*divisa*) Anteile am *Sprachereignis*, wie FUCHS mehrfach verdeutlicht, wenn es in Gott seine Begründung, in Jesus seine inhaltliche Bestimmung und im Geist seine Wirkungskraft erhält. Der Mensch erhält seinerseits durch den gehorsamen Glauben Anteil an diesem Ereignis und zwar in der Begegnung mit dem biblischen Text, beziehungsweise der Verkündigung des Evangeliums. Das *Sprachereignis* erfasst er darin als einheitliches Werk (*indivisa*) Gottes, das seine Existenz neu bestimmt. Im Glauben entspricht der Mensch dem *Sprachereignis*, weil er nicht selbst über seine Sprache, und damit über seine Existenz zu verfügen versucht, sondern das Wort Gottes sich ereignen lässt.

4.2. Zusammenfassung: Das *Sprachereignis* als trinitarisches Konzept

FUCHS' Entwurf geht von BULTMANNs existentialer Hermeneutik aus und bedient sich HEIDEGGERS ontologischer Begrifflichkeiten. Sein Anliegen ist eine sprachtheologische Lesart der soteriologischen Topoi Offenbarung, Glaube und Rechtfertigung, mit denen sich grundlegende Fragen der Anthropologie und der Ontologie eng verknüpfen.³³⁰ An den entscheidenden Stellen tritt nämlich der Begriff „*Sprachereignis*“ auf und verbindet alle Ebenen miteinander. Allerdings wird der Begriff derart häufig und vielfältig verwendet, dass es schwierig ist, eine klare Bedeutung oder ein schlüssiges Konzept auszumachen.

Mag die begriffliche Unschärfe im Fall des *Sprachereignisses* auch erklärbare Gründe oder sogar zunächst inhaltliche Vorteile haben, wird sie gerade in fundamentalen theologischen Fragen problematisch. Es ist offensichtlich nicht das Ziel, Begriffe wie Sein, Selbst, Existenz, Wirklichkeit, Wahrheit, oder auch hermeneutische Kategorien wie Verstehen und Interpretation

³³⁰ Dalferth 2010, 161: „Die Kategorie des Wort- oder Sprachgeschehens (Ebeling), bzw. des Sprachereignisses (wie Fuchs und Jüngel sagen) war nie eine nur linguistische Kategorie und markierte keineswegs nur die Wende von einer semantischen zu einer pragmatischen Sprachauffassung. Sie war in Aufnahme und Fortführung von Luthers Wort Gottes-Verständnis, Barths Rede vom Geschehen des Wortes Gottes, Gogartens Dialektik von geschehener und geschehender Offenbarung und Heideggers Analyse des Geschehens des existierenden Daseins als Präzisierung von Bultmanns Kategorie des Heilsgeschehens konzipiert. Als solche war sie von Anfang an eine eminent theologische Kategorie, die sich auf das Geschehen von Gottes Wort im menschlichen Leben bezog und darauf abhob, dass unser Sprechen im Angesprochenwerden, unser Auslegen im Ausgelegtwerden und unser Verstehen im Verstandenwerden durch Gott gründet.“

klar zu bestimmen. Dazu verweist FUCHS auf HEIDEGGERS Philosophie. Doch diese philosophischen Bezüge sind der theologischen Perspektive untergeordnet. Vielmehr verfolgt FUCHS in erster Linie konsequent eine offenbarungstheologische Interpretation des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit. Diese theologische Perspektive mag sich allgemeinverständlich artikulieren, sie setzt dennoch bewusst bestimmte Prämissen voraus, die außerhalb dieser Perspektive nicht zwangsläufig nachvollziehbar sind. Allerdings ist eine vorgebliche Abstraktion von ihr methodisch kaum zu erreichen und argumentativ wenig überzeugend, soll doch gerade die hermeneutische Erschließungskraft des Glaubens erfasst werden. Im Glauben stellt sich Gott als Schöpfer dar, der durch sein Wort wirkt und sich in seinem Wort seinen Geschöpfen zuwendet. Die Offenbarung dieses Wortes in Jesus Christus eröffnet den Menschen Freiheit, Gemeinschaft und Einheit und erweist Gottes Wesen darin als Liebe. Hört der Mensch auf dieses Wort, erfährt er sich als gerechtfertigt und erschließt sich in diesem Glauben das wahre Verhältnis von Mensch und Gott im Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit. Dies beschränkt sich nicht nur auf sein Selbstverständnis, sondern umfasst auch die Kommunikation mit anderen und sein Verhältnis zur Welt, in der lebt.

FUCHS bezeichnet mit dem *Sprachereignis* den hermeneutischen Prozess, der sich im Verstehen des Wortes Gottes erschließt. Auf dieser Linie ist das *Sprachereignis* anschlussfähig für traditionelle Konzepte, wie etwa die *fides ex auditu*, die Rechtfertigung im Zuspruch des Wortes oder die *opera trinitatis*. Das Wort Gottes in das Zentrum der Theologie zu stellen, bildet vor diesem Hintergrund jedenfalls keine Besonderheit; das *Sprachereignis* kann als Variante eines lutherischen Schriftverständnisses (*scriptura sacra sui interpretes*) gesehen werden. In diesem Sinne gibt das *Sprachereignis* Antwort auf die Frage, auf welche Weise die Schrift sich selbst interpretiert. Diesen hermeneutischen Prozess macht FUCHS vor allem anhand der Gleichnisse deutlich, deren bildliche Sprache den Hörer herausfordert, sich auf den Verstehensprozess einzulassen, in dem Gott seine Nähe offenbart. Dass das Wort Gottes so die Existenz des Menschen verändert, versteht FUCHS als Eigenschaft der Sprache selbst; das Heilsgeschehen ist sprachlich gedacht.

Das theologische Konzept kann FUCHS als Exeget aus der Interpretation bestimmter biblischer Traditionen herleiten. Im Zentrum steht dabei Jesu Verkündigung, besonders die hermeneutische Struktur der Gleichnisse. Aber auch der erste Schöpfungsbericht und der Prolog des Johannesevangeliums bieten ihm plausible Anhaltspunkte, Gottes Wirken und in letzte Konsequenz auch Gott selbst vom Wort her zu verstehen. So soll das *Sprachereignis* schließlich die Verknüpfung zwischen der Verkündigung Jesu und der aktuellen Verkündigung

in der Predigt leisten, die BULTMANNs *Kerygma* nicht ermöglicht hat. Die existentielle Bedeutung des Wortes Gottes wird christologisch begründet und als Ereignis aktualisierbar. Voraussetzung dafür ist eine theologische Interpretation der Sprache selbst, die zu einer quasi universalen Kategorie wird.

5. Gerhard Ebeling: *Wortgeschehen*

GERHARD EBELING (*1912 – †2001) war wie ERNST FUCHS geprägt durch RUDOLF BULTMANN³³¹ und übernahm ebenso das Wort Gottes als zentrale Problematik für seine Theologie. Weiterhin steht auch bei EBELING der Einfluss philosophischer Hermeneutik im Hintergrund und wird am Rande Gegenstand konkreter Auseinandersetzung.³³² Neben MARTIN HEIDEGGER lassen sich Verbindungen zu HANS-GEORG GADAMER erkennen.³³³ Der Schwerpunkt der Auseinandersetzung liegt bei EBELING im Bereich der Sprache und ihrer Wirkung auf die menschliche Existenz.

Wie genauer im Abschnitt I.1.2. dargestellt wird, lässt sich BULTMANNs Ansatz zu dieser Frage in dem Konzept des *Kerygmas* nachvollziehen, mit dem er versucht Sprache über ihre Funktion als objektives Informationsmedium hinaus zu denken. Das Wort Gottes zeigt vielmehr, dass Sprache im eigentlichen Sinne Anrede ist und sich die Botschaft des *Kerygmas* gerade in dieser Anrede verwirklicht. Diese Grundstruktur begegnet in EBELINGs *Wortgeschehen* wieder (vgl. I.2.2.), das ebenso ausdrücken will, dass sich der Inhalt des Wortes in dessen existentieller Wirkung transportiert und insofern das Wort „geschieht“. Das Ziel ist bei beiden Konzepten eine existentielle Relevanz und damit den Wahrheitsanspruch des Wortes Gottes angesichts und einschließlich des modernen, historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel zu verteidigen. Für EBELING spielt darüber hinaus noch die allgemeinere Problematik eine Rolle, dass gerade wegen seiner existentialen Relevanz das Wort Gottes als Wort der menschlichen Sprache

³³¹ EBELING zählt den Besuch von BULTMANNs Lehrveranstaltungen zu den „Entscheidungen über meinen theologischen Lebensweg“ (Ebeling 2006, 7). Wie ihr Briefwechsel belegt, blieben sie Zeit ihres Lebens in Kontakt (bisher ungedruckt, s. die Quellennachweise bei Hammann ³2012, 513; Beutel 2012, 546). Zu ihrem guten Verhältnis s.a.: Hammann ³2012, 446f. Inwiefern man von Schülerschaft sprechen kann, diskutiert: Beutel 2012, 263f (hier auch ausführliche biographische Informationen). Ein Einfluss lässt sich in jedem Fall nachweisen. Genauer s.o., I.2.2.

³³² Etwa der Aufsatz: Ebeling ³1975h.

³³³ Verbindung zu HEIDEGGER: Knuth 1986, 35. Verbindung zu GADAMER: Dalferth 2010, 83. Auf den Einfluss beider Philosophen weisen hin: Robinson und Cobb 1965, 98ff; Zwanepol 1993, 220f und Beutel 2012, 259; 333. Genauer s.o., I.2.2.

wieder Bedeutung gewinnen muss. Daher muss EBELING über BULTMANN hinausgehen, weil er keine theologische Bedeutung des Phänomens Sprache mehr voraussetzen kann.

Dazu kann EBELING vor allem auf HEIDEGGER zurückgreifen, der sich im Rahmen seiner Philosophie intensiv mit dem Zusammenhang von Sprache und Existenz beschäftigt hat, wie sich vor allem an seinem Konzept *Ereignis* zeigt. Der zentrale Aspekt, der auch EBELINGS *Wortgeschehen* beeinflusst hat, ist, dass Verstehen überhaupt nur im Rahmen der Sprache möglich ist und sich auch darin unverfügbar vollzieht. Das *Ereignis* erfasst gleichermaßen das Sein wie die Sprache, indem es für die Begegnung beider steht, die als ein Prozess zu verstehen ist, in dem sie sich aufeinander beziehen und dadurch zu ihrem eigentlichen Wesen gelangen. Diese Struktur reserviert EBELING für das Wort Gottes, das als das einzige Wort eigentliches *Wortgeschehen* ist, weil es die menschliche Existenz in Wahrheit bestimmen kann. In dieser Konsequenz weicht er von HEIDEGGER ab. EBELING verwehrt sich generell gegen eine unvermittelte Übernahme der philosophischen Gedanken in die Theologie und unterscheidet deswegen seine theologische Sprachauffassung trotz einiger Berührungspunkte von HEIDEGGERS ontologischem Entwurf. Dies zeigt sich schließlich darin, dass EBELING nur sehr selten direkt auf HEIDEGGER verweist.

Das *Wortgeschehen* erscheint vor diesem Hintergrund als ein theologisches Konzept, das von BULTMANNs *Kerygma* ausgeht und philosophische Einflüsse HEIDEGGERS aufnimmt, um das Verhältnis von Sprache und Existenz theologisch zu erfassen.

In dieser konkreten Fragestellung lässt sich große Nähe zu dem Konzept des *Sprachereignisses* bei FUCHS ausmachen, auf das EBELING explizit verweist.³³⁴ EBELING war seit den 1950er Jahre mit FUCHS gut befreundet.³³⁵ Fachlich verband sie die Arbeit an einer hermeneutischen Theologie, das heißt, Hermeneutik als zentrale Aufgabe der Theologie zu verstehen und zu betreiben.³³⁶ Beide versuchen mit ihren Begriffen *Sprachereignis* beziehungsweise *Wortgeschehen* hermeneutische Prozesse auszudrücken, in denen allgemein gesagt das Wort Wirklichkeit verändert.³³⁷ Bei beiden übernimmt die Sprache insofern eine theologische Funktion, als dass sie zur Vermittlung von Gott und Mensch wird. Dies baut nun auch bei EBELING auf eine Reihe an theologischen und anthropologischen Voraussetzungen.

³³⁴ Ebeling 1965, 18.

³³⁵ Ebeling 2006, z.B. 53 und 62. Den Anfang der Freundschaft schildert: Beutel 2012, 162-166 (dort auch Belege zum Briefwechsel, Fotos und den genauen Ablauf des Streites um FUCHS' Lehrbefugnis, für die EBELING sich einsetzte).

³³⁶ Robinson und Cobb 1965, 65; Dalferth et al. 2013b, IX.

³³⁷ Vgl. Zwanepol 1993, 226: „Im hermeneutischen Wortgeschehen legt nicht der Mensch den Text aus, sondern der Text interpretiert den Menschen.“ (als Einschätzung hier besonders interessant im Hinblick auf RICŒUR).

EBELINGS stärkster Bezugspunkt ist neben BULTMANN und HEIDEGGER die Theologie MARTIN LUTHERS, die ihn als Kirchenhistoriker ebenso beschäftigt, wie als systematischen Theologen.³³⁸ EBELINGS Theologie und gerade auch seine Überlegungen zur Sprache arbeiten sich gewissermaßen an LUTHER ab, denn EBELING interpretiert LUTHER vor allem von seinem sprachlichen Wirken her.³³⁹ Dieser Zugang liegt dadurch nahe, dass LUTHER wegweisend das Wort Gottes ins Zentrum seiner Theologie stellt. So wie EBELING sich dieser grundlegenden Entscheidung anschließt, ist die lutherische Theologie auch in anderen Aspekten, vor allem in ihren Gegensatzpaaren, leitend für EBELINGS Arbeit. Seine Interpretation von LUTHERS Hermeneutik des Wortes Gottes³⁴⁰ ist schließlich auch entscheidend für den Begriff des *Wortgeschehens*. Er erscheint in diesem Zusammenhang kurz gesagt als Interpretationsbegriff für LUTHERS Rechtfertigung durch das Wort und orientiert sich dabei vor allem an dem Gegensatzpaar Gesetz und Evangelium.

Vor diesem Hintergrund soll der Begriff des *Wortgeschehens* im Zusammenhang von EBELINGS Theologie dargestellt werden, um seiner genauen Bedeutung und Besonderheit nachzugehen. Dabei geben die systematischen Zusammenhänge mit BULTMANNs *Kerygma* und HEIDEGGERS *Ereignis* schon deutliche Hinweise auf die Fragestellung und den hermeneutischen Hintergrund, wie es auch bei FUCHS' *Sprachereignis* zu sehen war. Die Verankerung in LUTHERS Theologie wird sich allerdings im Unterschied zu FUCHS' Konzeption als die entscheidende Interpretationshilfe für das *Wortgeschehen* erweisen.

5.1. Zur fraglichen Terminologie: Bedeutung und Funktion des *Wortgeschehens*

EBELING arbeitet hauptsächlich mit dem Begriff *Wortgeschehen*. Gelegentlich verwendet er *Sprachgeschehen*, allerdings auch neben und ohne markierten Unterschied zu *Wortgeschehens*,

³³⁸ Beginnend mit seiner Dissertation (Ebeling 1942) bis in die späten Werke (z.B. Ebeling 1997) setzt sich EBELING mit LUTHER auseinander. So auch BEUTELS Fazit: „In Ebelings theologischer Lebensarbeit, die sich auf ganz unterschiedliche Felder des Faches erstreckte, stellt der Umgang mit Luther das konkurrenzlose Kontinuum dar.“ (Beutel 2012, 474 – dies wird auf den folgenden Seiten in BEUTELS Kapitel noch ausgeführt).

³³⁹ „Die Reformation [konnte] gar nicht mehr als Sache der Tat, sondern gerade und nur als Sache des Wortes verstanden werden.“ (Ebeling 1965, 60, vgl. auch 65; 71). Das geht soweit, dass LUTHER selbst als „Sprachereignis“ bezeichnet wird (Ebeling 1965, Überschrift des ersten Kapitels; dies stieß auf Kritik: Beutel 2012, 249). Dazu auch Fischer 1992, 174; ZWANEPOL 1993, 47f, der außerdem die große Bedeutung SCHLEIERMACHERS für EBELING betont.

³⁴⁰ Ebeling 1995, bes. 213f; vgl. auch Beutel 2012, 259.

sodass sie als bedeutungsgleich anzusehen sind.³⁴¹ Wo das *Sprachereignis* vorkommt, kennzeichnet er es als Begriff seines Freundes FUCHS.³⁴² Es scheint des Weiteren keine konkrete Unterscheidung zwischen Sprache, Wort und *Sprachgeschehen* / *Wortgeschehen* zu geben, vielmehr drückt der Begriff *Wortgeschehen* eine bestimmte Sprachauffassung aus. Dabei geht es in erster Linie darum, einen dynamischen Charakter von Sprache zu betonen, der sich in ihrem existentiellen Bezug zeigt.³⁴³

Handelt es sich bei FUCHS' *Sprachereignis* um einen offenbarungstheologischen Begriff, mit dem der Glaube die verschiedenen Ebenen des Heilsgeschehens verbinden kann, betont auch EBELING die hermeneutische Erschließungskraft des Glaubens. Er erschließt nämlich wie bei FUCHS das wahre Verhältnis von Gott und Mensch im Raum der Sprache.³⁴⁴ Dies bestimmt EBELING maßgeblich über den lutherischen Gegensatz Gesetz und Evangelium. In beiden Sphären ereignet sich *Wortgeschehen*: Es kann als Lüge und Unheil erscheinen und Gottes Wirken verbergen, aber auch als Wahrheit und Freiheit offenbar werden und sich in dieser Wirkung als Wort Gottes erweisen. Diese Ambivalenz des Wortes korrespondiert mit der Ambivalenz des Menschen, der selbst zwischen Gesetz und Evangelium, also zwischen Sünde und Gerechtigkeit existiert. In lutherischer Terminologie existiert der Mensch als *iustus et peccator*. Auch über seine Existenz kann die Entscheidung zum Heil oder Unheil fallen. Als Ort dieser Entscheidung bestimmt EBELING das Gewissen, das sich im Medium der Sprache zu sich selbst ins Verhältnis setzen kann. Die Existenz des Menschen ist also wesentlich sprachlich bestimmt. Eine dritte Entsprechung findet diese Struktur in der Wirklichkeit. Auch sie wird als ambivalent und strittig beschrieben, denn sie kann als Raum der Unfreiheit und des Fragmentarischen erfahren werden, oder als Raum der Freiheit und der Identität von Vergangenheit und Zukunft.

Es ist plausibel, dass in diesen ambivalenten Verhältnisse das Wort Gottes nicht als statische Größe verstanden, sondern vielmehr als „Geschehen“ bestimmt wird. Weil es ein menschliches

³⁴¹ Z.B. Ebeling 1979a, 400-403, bes. 402f, wo die Beschreibung mit „*Sprachgeschehen*“ beginnt und dann mit „*Wortgeschehen*“ weitergeführt wird. Ebenso Ebeling 1967e, 431. Die Bedeutungsgleichheit beobachtet auch Zwanepol 1993, 229, mit der Begründung, dass es keinen deutlichen Unterschied zwischen Wort und Sprache gibt. Vgl. auch Bühler 2013, 45, der die Präferenz damit begründet, dass *Wortgeschehen* die Nähe zum Wort Gottes und die dadurch ausgelöste Dynamik besser ausdrückt.

³⁴² Ebeling 1965, 18. Zum Verhältnis der Begriffe in Bezug auf BULTMANN nochmals: Robinson und Cobb 1965, 83f. Die augenscheinliche Nähe der Begriffe wird im Fazit I.6.2. überprüft.

³⁴³ Ebeling 1959, 248. Zur Unterscheidung von Sprache und Wort bei EBELING bemerkt PILNEI, dass der Begriff „Sprache“ für die „objektivierende Aussagefunktion“ gebraucht werde, hingegen der Begriff „Wort“ sich mit dem „Existenz erschließenden Geschehensaspekt verbinde (Pilnei 2007, 292). Diese Zuordnung relativiert er berechtigterweise selbst (aaO., 293). Gerade im Anbetracht der beiden Begriffe „*Wortgeschehen*“ und „*Sprachgeschehen*“ kann man wohl bestenfalls von einer Tendenz zu einer derartigen Unterscheidung sprechen.

³⁴⁴ Zu diesem Zusammenhang s. z.B. Ebeling 1971, 54f. Vgl. Dalferth 2010, 163.

Wort ist, kann Gott die Ambivalenz und Fraglichkeit der Sprache, des Menschen und der Wirklichkeit benennen und zu ihrer Wahrheit bringen. Diese Wahrheit und Eindeutigkeit macht das Wort zum Wort Gottes und stellt die rechtfertigende Instanz *extra nos* dar, denn nur das göttliche Wirken im Wort löst die menschlichen Ambivalenzen. Im Vorgriff auf EBELINGS Terminologie formuliert: Gott tritt in die Fraglichkeit der Existenz und spricht ihr die Antwort zu.

Zwar erschließen sich diese Strukturen und Zuordnungen des *Wortgeschehens* aus der Perspektive des Glaubens, allerdings führt die Perspektive der Ambivalenz erst zur Frage, auf die der Glaube die Antwort findet. Daher setzt sich EBELING ausführlich mit der ambivalenten Situation des Menschen und seiner Welt auseinander, gerade in Bezug auf die zunehmende Gottesferne seiner Zeit. Insofern bemüht er sich seine leitenden theologischen Interpretationen jeweils auch nicht-theologisch zu formulieren. Dies ist inhaltlich darin begründet, dass alle Strukturen, Sprache, Welt und Mensch, zwar in sich ambivalent und zu unterscheiden sind, aber dennoch nicht auf getrennten Ebenen existieren.³⁴⁵

Dass es sich nicht nur auf der Interpretationsebene, sondern bei diesen Strukturen selbst um „Sprachfragen“ handelt, soll nun noch genauer gezeigt werden. Es scheint angemessen, den Entwurf so zu interpretieren, zunächst die drei ambivalenten Verhältnisse genauer darzustellen, um dann jeweils ihre theologische Zuordnung aus der Perspektive des Glaubens herauszustellen.

5.1.1. Das Wort zwischen Lüge und Wahrheit, Gesetz und Evangelium

Sprache dient in erster Linie dazu, dass Menschen sich über ihre Wirklichkeit verständigen.³⁴⁶ Es gibt keinen unmittelbaren Bezug auf die Wirklichkeit, vielmehr ist sie erst durch die Sprache zugänglich und jede Erfahrung erscheint nur mittels Sprache in einem sinnvollen Zusammenhang.³⁴⁷ Dadurch, dass etwas über die Wirklichkeitswahrnehmung ausgesagt werden kann, wird diese ausschnittsweise greifbar, verständlich und erfassbar. Das *Wortgeschehen* als Aussage des Menschen über die Wirklichkeit ist ein normaler und notwendiger Wesenszug der menschlichen Existenz, um sich in der Welt zu orientieren und zu

³⁴⁵ Ebeling ³1967e, 432.

³⁴⁶ Ebeling 1959, 248f. S.a. Ebeling ³1975c, 40: „Wortgeschehen ist Mitteilung von Welt.“ (Welt wird hier theologisch als das *extra nos* bezeichnet).

³⁴⁷ Ebeling 1971, 117f.

verständigen. Als solcher ist er aber geschichtlich, also relativiert durch die Bedingungen der Zeit und „fragmentarisch“, weil eine einzelne Äußerung lediglich einen Ausschnitt dessen darstellt, was Sprache umfasst.³⁴⁸ Sprache erscheint vorrangig in ihrer konkreten Äußerung, in der sie sich vollzieht und hat dadurch immer einen Wirklichkeitsbezug. Sobald diese grundlegende Verbindung von Sprache und Wirklichkeit aufgelöst wird, verbleibt lediglich eine abstrakte, bedeutungslose Phrase. Dies geschieht zum einen durch eine Formalisierung der Sprache, wenn sie auf ihre Zeichenfunktion reduziert wird.³⁴⁹ EBELING meint hiermit wohl das, was in philosophischer Terminologie ein strukturalistischer Blick auf Sprache heißt, der die Referenz außer Acht lässt.

Zum anderen wird Sprache bedeutungslos, wenn sie nichts über die Existenz der Sprecherin mitteilt. In diesem Fall funktioniert Sprache als bloße Formel, sie ist nicht Sprache einer bestimmten Sprecherin, sondern losgelöste und leblose Information. Demgegenüber zeichnet sich eigentliche Sprache durch ihren Existenzbezug aus,³⁵⁰ sodass sich im rechten Gebrauch auch immer etwas von der Existenz der Sprecherin mitteilt. Erst in einem (wörtlich verstanden) schöpferischen Umgang mit den vorgegebenen Formen verwirklicht sich die wahre Funktion von Sprache, nämlich aus dem Leben über die Wirklichkeit zu sprechen.³⁵¹ „Mitteilung“ ist also als konkretes, kommunikatives Ereignis zu verstehen. Die Bezeichnung *Wortgeschehen* versucht diese dynamische Beziehung von Sprache und Wirklichkeit zu verdeutlichen. Ein *Wortgeschehen* eröffnet also Wirklichkeitsverständnis in einem kommunikativen Vollzug.

Dieser Vollzug gelingt allerdings nicht immer, denn Kommunikation wird oft genug als missverständlich erfahren.³⁵² Missverständnis kann unabsichtlich darin gründen, dass unterschiedliche Menschen unterschiedliche Erfahrungen machen und diese dann nicht verständlich artikulieren können. Ein beabsichtigtes Missverständnis hingegen verfälscht Kommunikation, weil es nicht am Verständigen interessiert ist. Es wird daher als Lüge bezeichnet, weil Sprache in Wahrheit einen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet und diesen nicht verschließt.³⁵³

³⁴⁸ Ebeling ³1975c, 37; Ebeling ³1975e, 412; Ebeling 1971, 98f.

³⁴⁹ Ebeling 1971, 113-115.

³⁵⁰ Sie ist „Lebensäußerung“, „Lebensmittel“, „Lebensvorgang“ (Ebeling 1971, 98).

³⁵¹ „Sich selbst [...] in das Sprachgeschehen hineinzugeben“ (Ebeling 1971, 103). Zur „Sprachschöpfung“: aaO., 139-143.

³⁵² Zum Verstehen gehört immer auch Missverständnis und Nichtverstehen (Ebeling 1971, 96f).

³⁵³ Ebeling ³1975c, 37; s.a. Ebeling ³1975e, 413: „Was aber heißt: die Wahrheit sagen? Zunächst offenbar dies: die Wirklichkeit ins Wort fassen.“

Diese ambivalente Struktur im konkreten Sprachgebrauch lässt sich auch auf der grundlegenden Ebene aufzeigen. Der konkrete Sprachgebrauch verweist bereits auf diese Ebene, denn er begreift sich als aktuelle Verwirklichung des allgemeinen Phänomens Sprache. Der fragmentarische Charakter des menschlichen Sprechens kann nur gegenüber einem größeren Ganzen verstanden werden, auf dem das jeweilige Sprechen gründet.³⁵⁴ Weil die Sprache diverse Möglichkeiten bietet, kann sich der Sprecher für eine konkrete Verwirklichung entscheiden. Diese Möglichkeiten der Sprache beschränken sich gerade nicht auf die Situation des individuellen Sprechers, vielmehr umfassen sie neben Vergangenheit und Zukunft auch Abwesendes und Unsichtbares. Insofern kann EBELING formulieren, dass Sprache „den Augenblick [...] transzendier[t]“,³⁵⁵ also zeitlich und räumlich überschreitet, was unmittelbar wahrnehmbar ist. Diese verborgenen Zusammenhänge können sonst nicht erscheinen, insofern erschließt Sprache das „Geheimnis der Wirklichkeit“.³⁵⁶ Die Sprache macht dem Menschen also nicht nur seine Wirklichkeit verständlich, sondern zeigt ihm darüber hinaus, dass seine Wirklichkeit mehr umfasst, als er unmittelbar wahrnimmt. An diesen Möglichkeiten der Sprache kann er durch seinen Sprachgebrauch partizipieren, sodass er sich zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Beziehung setzen kann. Insofern „geschieht“ etwas durch das Wort, wenn es für den Menschen Zusammenhänge erscheinen lässt.

Er gelangt so wiederum in eine ambivalente Situation:³⁵⁷ Die Sprache kann ihm eine Illusion vortäuschen, die ihm die Zusammenhänge der Wirklichkeit weiter verdunkelt. Dagegen kann sie aber auch zur Wahrheit über die Wirklichkeit führen. Dadurch, dass der Mensch nur im Wort die Zusammenhänge der Wirklichkeit erschließen kann, betrifft diese Ambivalenz gleichzeitig seine Existenz, die er entweder durch die Lüge und Illusion in Angst vor der Zukunft, oder durch die Wahrheit in Hoffnung auf die Zukunft führt.

Sprache wird somit als ambivalentes Phänomen erfahren. Sie kann die Erfahrungen des Menschen ausdrücken und kreativ gebraucht neue Wirklichkeitsperspektiven eröffnen. Dagegen kann sie aber auch als ein abstraktes Gebilde funktionieren, das auf leblose, vorgegebene Formeln beschränkt wird. Anhand ihres Verhältnisses und ihrer Wirkung auf die menschliche Existenz vollzieht sich Sprache entweder als Wahrheit oder Lüge.

³⁵⁴ Ebeling 1971, 102f.

³⁵⁵ Ebeling 1971, 54.

³⁵⁶ Ebeling 1971, 54.

³⁵⁷ Vgl. auch zum Folgenden Ebeling 1975e, 414f.

In diesem existentiellen Bezug ist erfahrbar, dass wenn Sprache allein das Gegenwärtige, Sichtbare und Anwesende benennt, sie in ihren Möglichkeiten eingeschränkt ist. Sie kann nämlich darüber hinaus zeitlich und räumlich nicht mehr oder noch nicht Anwesendes vergegenwärtigen. Zeitliche und räumliche Zusammenhänge werden so erfassbar oder können erst recht verdeckt werden. Auf beiden Ebenen, der des Sprachgebrauchs und der der allgemeinen Möglichkeiten der Sprache, erweist sich das *Wortgeschehen* als zweideutig. Der Mensch braucht daher Kriterien, wahres von falschem Wort zu unterscheiden.

Die allgemeine Erfahrung mit der Sprache gibt darauf bereits Hinweise. Zunächst zeigt das Verhältnis des Menschen zur Sprache, dass sie unverfügbar ist, weil sie dem Menschen bereits vorgegeben ist und sich in ihrer Gänze nicht erschließt. In Bezug auf die Wirklichkeit spricht EBELING daher von einem „Geheimnis“³⁵⁸, das der Mensch durch die Sprache erkennt. Es erschließt sich ihm ein innerer Zusammenhang von Zeit und Raum, den er selbst nicht konstruieren kann, weil er an die Gegenwart gehalten ist. Wie sich diese Kohärenz der Wirklichkeit schließlich darstellt, darüber kann der Mensch nicht selbst verfügen: „Wahrheit kann nie erfunden, sondern nur erkannt, vernommen und verdankt werden.“³⁵⁹ Indem der Mensch erkennt, was das Wort an ihm bewirkt, stellt er sich bereits die Frage nach dem Ursprung des Phänomens. Quasi analog zu einer natürlichen Gotteserkenntnis argumentiert EBELING also für eine natürliche „Spracherkenntnis“, die dann zur Gotteserkenntnis führt. Denn die so noch allgemein erfahrbaren Möglichkeiten der Sprache bleiben ambivalent, wenn sie nicht theologisch gedeutet werden.

Diese Deutung erschließt sich im Glauben, ausgehend von der Begegnung mit dem Evangelium.³⁶⁰ Biblische Texte sind keine informierenden Aussagen, sondern wahres *Wortgeschehen*, weil sie von einer Begegnung mit Gott zeugen und umfassend auf das Leben und die Wirklichkeit zielen.³⁶¹ Um die Texte zu verstehen, muss die Leserin sich auf dieses *Wortgeschehen* einlassen. Auch wenn historisch-kritische Exegese als Hintergrundwissen nötig ist, steht klar der existentielle Bezug des Textes im Vordergrund, der auch seiner Intention entspricht und die Sprachlichkeit des Textes im Ganzen erfasst.³⁶²

³⁵⁸ Ebeling ³1975e, 413.

³⁵⁹ Ebeling ³1975c, 39.

³⁶⁰ Zu EBELINGS Verständnis von „Gesetz“ und „Evangelium“ s.a. Kienzler 1976, 83f.

³⁶¹ Ebeling ³1975e, 425: Hier wird die sprachschöpferische Intention der biblischen Texte aus ihrer vielschichtigen und rezipierenden Entstehung und der folgenden Vielstimmigkeit hergeleitet.

³⁶² Ebeling 1979a, 57.

„Entscheidend ist vielmehr, in die Sprachbewegung eines biblischen Textes einzudringen, um sich in den Wirklichkeitsbezug, den Lebensbezug mit hineinnehmen zu lassen, in das Wortgeschehen, von dem das textgewordene Wort herkommt und auf das es wieder hinauswill.“³⁶³

Die hermeneutische Konsequenz ist es also, den Text erneut zur Sprache zu bringen, das heißt, in Form der Verkündigung wirken zu lassen. Damit kommt zu Ausdruck, dass das Wort Gottes keine Sondersprache ist und nicht von der Sprache der Wirklichkeit unterschieden werden darf, sondern sich gerade durch Wirklichkeitsbezug auszeichnet,³⁶⁴ denn es handelt sich nicht um davon zu unterscheidende Wörter oder sprachliche Strukturen.³⁶⁵ Gottes Wort ist menschliches Wort und kann den Menschen deshalb anreden und seine Existenz verändern. Allerdings ist es hinsichtlich des Sprechers und der Wirkung unterschiedlich qualifiziert. Im Gegensatz zum Wort zwischen Menschen vermittelt Gottes Wort Heil und gewährt Zukunft und Freiheit.³⁶⁶ Gottes Wort ist insofern Evangelium, das den Menschen in seinem begrenzten Leben zurechtbringt. Damit gelangt das Wort zu seiner Erfüllung, denn es ist wesentlich „Zusage“.³⁶⁷ Mit dieser Bezeichnung sind sowohl der Aspekt der Anrede erfasst, als auch die Eigenschaft des Wortes, etwas zu versprechen oder zuzusichern.

Eben darin entwickelt es seine schöpferische Kraft. Diese Fähigkeit des Evangeliums begründet EBELING damit, dass es sich auf Jesus Christus bezieht und sich damit der Anspruch verbindet, die Existenz des Menschen zu verändern.³⁶⁸ Was die Texte bezeugen, ist, dass Gott in Jesus seine Gemeinschaft mit den Menschen offenbart hat und zwar in der spezifischen Weise des *Wortgeschehens*:

„Die Wendung ‚Wort Gottes in Person‘ zielte eben darauf ab: In dem gesamten leibhaftigen Menschsein Jesu, seinem Leben und Sterben, kommt Gott zur Sprache. Deshalb wird dieses Geschehen zur unerschöpflichen Quelle eines Wortgeschehens, durch das Gott beim Menschen und der Mensch bei Gott ist. Gott und Mensch kommen dadurch zusammen, daß sie im Medium des Wortes, in vollmächtigen Reden und andächtigem Hören beisammen sind.“³⁶⁹

³⁶³ Ebeling 1979a, 57. Vgl. Ebeling 1962, 15: „Denn der Text ist nicht um des Textes willen da, sondern um des Wortgeschehens willen, das die Herkunft, darum aber auch die Zukunft des Textes ist. Wortgeschehen ist das durch das Wort sich vollziehende Auslegungsgeschehen.“

³⁶⁴ Ebeling ³1975c, 38. So auch Ebeling ³1967g, 340, hier wird auch deutlich, dass diese These christologisch begründet ist. In der Entsprechung des Wortes Gottes und dem menschlichen Wort unterscheidet sich EBELING deutlich von KARL BARTH (zum Verhältnis der Wort-Gottes-Theologie Barths und der Theologie des Wortes Gottes, wie sie RICEUR im Anschluss an die Hermeneutische Theologie vorschlägt s.u. S. 122f).

³⁶⁵ Ebeling 1959, 253.

³⁶⁶ Vgl. auch zum Folgenden Ebeling 1959, 253-255.

³⁶⁷ Ebeling 1959, 254f.

³⁶⁸ Ebeling ³1967f, 375; Ebeling 1979c, 92.

³⁶⁹ Ebeling 1979c, 92, daher gilt ekklesiologisch: „Das Wortgeschehen als die Wirklichkeit der Vollmacht, die als Freiheit, und der Freiheit, die als Vollmacht zu verstehen ist, ist das Wesen der Kirche.“ (Ebeling 1962, 94).

Die konstitutive Verbindung von Jesus und dem Wort zeigt sich in der zentralen Stellung seiner Verkündigung und seinem Einsatz dafür, den er mit dem Leben bezahlte. Die Überlieferung bezeugt diese Verbindung, weil sie selbst Verkündigung ist, und nimmt so bereits teil am *Wortgeschehen*.³⁷⁰ Der „historische“ Jesus ist also nicht im Hinblick auf empirisch nachweisbare Tatsachen seiner Lebensumstände relevant, sondern auf das hin, „was in ihm zur Sprache gekommen ist“.³⁷¹ Es ist die Verheißung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch im Wort, der auf menschlicher Seite der Glaube entspricht.

Die befreiende Erfahrung für den Glauben an Jesus Christus ist, dass sich die Ambivalenz des Wortes löst, weil nun zwischen dem wahren Wort und seiner uneigentlichen Kehrseite unterschieden werden kann. Gegenüber dem Wort Gottes erscheinen die fragmentarischen zwischenmenschlichen Worte als heillos, weil sie keine Zukunft versprechen können, sondern auf ihre gegenwärtige Endlichkeit beschränkt sind.³⁷² Unter den Bedingungen der menschlichen Wirklichkeit führt das Wort dem Menschen lediglich seine hoffnungslose, verlorene und fragliche Gegenwart vor Augen. Es muss aber dennoch gebraucht werden, damit der Mensch sein Handeln verantworten kann. In klassischer Terminologie bezeichnet EBELING dieses *Wortgeschehen* als Gesetz.³⁷³ Es entspricht der Ambivalenz der menschlichen Wirklichkeit.³⁷⁴ Das Wort Gottes erweist sich gerade darin als Evangelium, dass es in diesem heillosen Wortgebrauch die eigentliche Kraft des Wortes erscheinen lässt.³⁷⁵ Jesu Verkündigung trifft mit dieser für alle geltenden Verheißung, dass Gott den Menschen im Wort begegnet, die individuelle Situation des Menschen. Beispielhaft wird diese Eigenschaft an den Gleichnissen Jesu deutlich, die „situationsgerecht“ ansprechen und die menschliche Situation unter den „Anspruch und Zuspruch der nahen Gottesherrschaft“ stellen.³⁷⁶ Gleichnisse eröffnen dadurch für die Hörer die Möglichkeit, ihr eigenes Leben unter diesen Anspruch zu stellen, indem sie es aus der Perspektive des Glaubens sehen lernen.³⁷⁷ Der Glaube kann dann gerade angesichts

³⁷⁰ Ebeling 1979a, 91. Vgl. auch Kienzler 1976, 94: „Das Ganze der Christologie ist bei Ebeling somit nach dem Modell von ‚Wortgeschehen‘ entworfen.“ So entsteht die Analogie von Wort und Glauben zu Jesus und Glauben.

³⁷¹ Ebeling 1962, 81; vgl. Ebeling ³1967a, 311. Dabei geht es auch um Jesu „Umgang mit der Sprache“, den EBELING vor allem anhand der Gleichnisse charakterisiert (Ebeling 1979c, 410).

³⁷² Ebeling ³1975c, 37.

³⁷³ Ebeling ³1967d, 292f. Vgl. Werbick 1976, 322.

³⁷⁴ Ebeling ³1967d, 290, hier anthropologisch: „schlechthinnig[e] Fraglichkeit“ des Menschen. Vgl. Körtner 2001, 218 (dort ausführliche Auseinandersetzung mit EBELINGs Gesetzesbegriff).

³⁷⁵ Ebeling ³1967b, 413; Ebeling ³1975c, 11.

³⁷⁶ Ebeling 1979c, 444f. Daher sind sie ein repräsentatives Beispiel für Jesu Vollmacht.

³⁷⁷ Ebeling 1979c, 444: „In Sachen des Reiches Gottes geht es nicht um ferne, schwer begreifliche Dinge, sondern darum, daß man sich ganz in Anspruch nehmen läßt, ganz dabei ist [...]. Aber selbst dieses Verhältnis zum Leben ist keine Selbstverständlichkeit. Es müssen einem erst die Augen dafür geöffnet werden, welche erhellende Kraft das Alltägliche für die alles entscheidende Lebenssituation hat.“ Ähnlich wie bei FUCHS geht es also nach EBELING

des Gesetzes das Evangelium bekennen, dass allein Gottes Wort eindeutig ist und den Menschen und die Wirklichkeit zur Wahrheit bringen kann. Unter dieser Voraussetzung kann das Gesetz als vorläufige Ordnung dienen³⁷⁸ und erschließt sich seinerseits als eine Wirkweise des Wortes Gottes. Der Mensch kann nämlich nun darin dem Gesetz seinen eigentlichen Ort und Gebrauch zuweisen, weil er es nicht mehr mit dem Evangelium verwechselt, sondern in ihm seine fragliche Wirklichkeit artikulieren kann.³⁷⁹

Insofern es auch Wort ist, entspricht das Evangelium dem Gesetz; insofern es aber wahres und heilsames Wort ist, widerspricht es der Ambivalenz, die das Gesetz der Welt auszeichnet.³⁸⁰ Damit ist deutlich, dass sich diese Unterscheidung zumal unter den Bedingungen der Welt nicht als einmalige Zuordnung festhalten lässt, sondern vielmehr immer wieder neu getroffen werden muss.³⁸¹

5.1.2. Die Wirklichkeit zwischen Fragmentarischem und Einheit, Welt und Gott

Im vorigen Abschnitt wurde bereits die grundlegende Verhältnisbestimmung von Sprache und Wirklichkeit dargestellt, dass Wirklichkeit nur sprachlich erfassbar und bestimmbar ist.³⁸² Menschliche Äußerungen können dabei die Wirklichkeit nur ansatzweise als Zusammenhang von Raum und Zeit fassen, sie sind daher fragmentarisch und ambivalent.³⁸³ Zwar greifen sie auf einen Zusammenhang aus, indem zeitlich und räumlich Abwesendes in der Gegenwart zur Sprache kommt, letztendlich bleibt es aber „Geheimnis“, wie sich das Ganze der Wirklichkeit bestimmen lässt. Es ist umstritten, ob es sich um einen sinnvollen Zusammenhang oder um eine

in den Gleichnissen darum, sich von der eigenen Situation zu entfernen und eine neue Sicht auf die Wirklichkeit zu gewinnen. Im Gegensatz zu FUCHS betont EBELING, dass in den Gleichnissen keine „Grenzsituationen aufgewiesen“ werden, sondern alles „ganz menschlich, ganz natürlich“ abläuft, um eben gerade in diesen alltäglichen Situationen das Gottesreich zu offenbaren (Zitate aaO., 443). Dies entspricht seinem sprachtheologischen Konzept, das Evangelium im Gesetz oder allgemeiner: Gott in der Welt, aufzuweisen, hingegen FUCHS gerade die Unterschiedenheit von Gott und Welt verdeutlichen möchte und entsprechend in den Gleichnissen die „Grenzfälle“ des Lebens sieht. In beiden Konzepten kommt es letztlich darauf an, dass der Mensch im Verstehen der Gleichnisse die Perspektive auf seine Existenz neu bestimmen lässt. Er kommt so zum Glauben, beziehungsweise: es wird Gottes Nähe durch das und in dem Wort sichtbar.

³⁷⁸ Also der klassische *usus politicus legis*, vgl. Körtner 2001, 221f.

³⁷⁹ Ebeling ³1967d, 291.

³⁸⁰ Ebeling ³1967b, 416. Die Frage ist, wer im Wort „zu Worte kommt: Gott, welcher verax ist, oder der Mensch, welcher mendax ist. Diese Differenz kann in ihrer ganzen theologischen Tragweite nur herauskommen, wenn Wort wirklich als Wort genommen wird und wenn deutlich ist, daß Gott und Wort so wenig ein Widerspruch ist wie Mensch und Wort, daß vielmehr das Wort es ist, was Gott und Mensch verbindet.“ (Ebeling ³1967g, 341).

³⁸¹ Ebeling 1979b, 293f.

³⁸² Z.B. auch Ebeling 1962, 15: „Was in dem Wortgeschehen sich ereignet, kann deshalb als Auslegung bezeichnet werden, weil es das Wesen des Wortes ist, zu erhellen, was dunkel ist [...] und somit, wenn es das Wort ist, das jeden Menschen unbedingt angeht, die Wirklichkeit des Menschseins als das auszusagen und anzusagen, was sie in Wahrheit ist.“

³⁸³ Ebeling ³1975e, 413f; Ebeling 1971, 142f.

sinnlose Zusammenstellung handelt. Die Relevanz dieses Streites liegt darin, dass es nur eine Wirklichkeit gibt, über die entschieden wird und über die es nur eine Wahrheit geben kann. Entweder erweist sie sich als hoffnungsloser und liebloser Raum, in dem der Mensch nichts und niemandem Glauben schenken kann;³⁸⁴ oder sie erschließt sich als heilvolle Lebenswelt. Die Wirklichkeit ist insofern der Raum, in dem das Wort im konkreten Sinne „geschieht“, mit der existentialen Konsequenz der Freiheit oder Unfreiheit.

Eine theologische Formulierung dieser Alternativen lässt sich leicht anschließen: Die Strittigkeit besteht zwischen Unheil und Heil, zwischen einer Wirklichkeit, in der Gott abwesend ist und einer, in der Gott sein Wesen offenbart.³⁸⁵ Dementsprechend identifiziert EBELING aus der Perspektive des Glaubens Gott mit dem „Geheimnis der Wirklichkeit“, in dem der letzte Sinn der Wirklichkeit und des Menschen liegt.³⁸⁶

Hinter der Zuordnung, dass über die Wirklichkeit im Wort entschieden wird, steht bei EBELING wiederum das lutherische Gegensatzpaar von Gesetz und Evangelium und damit letztendlich eine rechtfertigungstheologische Struktur. Insofern überkreuzen sich in der Wirklichkeit sprachliche und anthropologische Bestimmungen.³⁸⁷ Im Evangelium eröffnet sich die Wirklichkeit dem Menschen als Möglichkeitsraum, in dem er frei ist, zu glauben, zu hoffen und zu lieben, das heißt, in eine gerechtfertigte Beziehung zu sich selbst, der Welt und seinen Mitmenschen zu treten. Dieser Raum eröffnet sich in der gerechtfertigten Beziehung zu Gott. Von dort erscheint eine Existenz in der Welt allein, also außerhalb dieser Gottesbeziehung, als unfrei und zukunftslos, weil die heilvolle Wahrheit der Wirklichkeit verborgen ist. Das Wort bewirkt auch im Hinblick auf die Wirklichkeit die Zuordnung der Ambivalenz, indem es die Unterscheidung zwischen Gott und der Welt, in traditioneller Terminologie: zwischen den zwei Reichen, ermöglicht.³⁸⁸

Das Wort, Gesetz oder Evangelium, kommt erst in der Wirklichkeit zu seinem eigentlichen Wesen, weil es nämlich dort etwas im Menschen bewirkt.³⁸⁹ Diese Wirkmacht in Bezug auf die

³⁸⁴ Ebeling 1979a, 190.

³⁸⁵ Ebeling ³1967e, 432.

³⁸⁶ Ebeling ³1975e, 413: Das Geheimnis gibt „Menschen zu denken und zu glauben, zu hoffen und zu lieben“, sowie aaO., 419: „Der Sinn des Wortes ‚Gott‘ ist die Grundsituation des Menschen als Wortsituation, so können wir nun auch sagen: ‚Gott‘ – das ist das Geheimnis der Wirklichkeit.“ Das ist vergleichbar mit JÜNGELS späterer Formulierung („*Gott als Geheimnis der Welt*“, Jüngel ⁷2001).

³⁸⁷ Ebeling ³1967e, 433.

³⁸⁸ Ebeling ³1967b, 425f.

³⁸⁹ Ebeling 1959, 250; und zwar die „ihn so in seinem Menschsein konstituierende und differenzierende Wirklichkeit“ (Ebeling 1962, 16) bestimmt.

Wirklichkeit will der Begriff *Wortgeschehen* ausdrücken. Zielpunkt dieser Wirkung ist der Mensch: Seine Frage nach seiner Identität entspricht der ambivalenten Struktur von Wort und Wirklichkeit und wird entweder zum „in sich selbst verkrümmte[n] Fragezeichen“ oder zu „klare[m], reine[n] Wort“.³⁹⁰

5.1.3. Der Mensch zwischen Fraglichkeit und Identität, Sünde und Gerechtigkeit

„Ich bezeichne die Grundsituation [des Menschen] als Sprachsituation, weil sich in ihr vielfältiges Sprachgeschehen vollzieht“,³⁹¹ so ist EBELINGS Ausgangspunkt für die Beziehung von Mensch und Sprache. Der Mensch fühlt sich „letztinstanzlich“ angegangen durch die Sprache, das heißt, er kann nicht entscheiden, sprachlos zu sein, sondern die Sprache ist ihm eigen.³⁹² Die Sprachfähigkeit des Menschen wird entwickelt, weil seine Mitmenschen ihn anreden, also ihn am *Wortgeschehen* teilhaben lassen.³⁹³ Die zwischenmenschliche Kommunikation ist also das grundlegende *Wortgeschehen* für den einzelnen Menschen. Dieses *Wortgeschehen* vollzieht sich in der Anrede, die dann Antwort ermöglicht. Es ereignet sich von frühester Kindheit an, wenn Eltern ihr Kind ansprechen, und ist entscheidend dafür, dass der Mensch Mitglied der Gesellschaft bleibt, zumal ihm das Recht auf seine Stimme auch abgesprochen werden kann.³⁹⁴ Durch das *Wortgeschehen* der Anrede kann der Mensch Sprache aktiv gebrauchen, also sprachfähig sein, und zum Sprecher werden, im gesellschaftlichen Sinne also „Stimmberechtigung“ erhalten. Die Kehrseite dieser Sprachbefähigung, die Entmündigung oder das Sprachverbot, kommt einem Existenzverlust gleich.

Im aktiven Gebrauch der Sprache vollzieht sich ein weiteres *Wortgeschehen*, denn die Sprache eröffnet dem Menschen einen Entscheidungsspielraum, weil er vermittelt und nicht instinktiv auf die Wirklichkeit und sich selbst bezogen ist. Dies erscheint aber als ambivalentes Phänomen, denn der Mensch wird zur Verantwortung gerufen, weil er am *Wortgeschehen* teilhat, und *muss* sie wahrnehmen.³⁹⁵ Der Mensch muss Rechenschaft ablegen, das heißt, sich zu seinen Worten, seinen Taten und schließlich auch zu sich selbst durch das Wort verhalten.³⁹⁶

³⁹⁰ Ebeling ³1975c, 36.

³⁹¹ Ebeling 1979a, 189, vgl. zur Sprachlichkeit des Lebens: aaO., 104. So auch Ebeling ³1975e, 415.

³⁹² Ebeling 1979a, 189.

³⁹³ Ebeling ³1975c, 27f. Sprache ist daher schon immer Zeichen von Liebe und Angewiesensein auf Gemeinschaft (aaO., 39).

³⁹⁴ Ebeling 1971, 102.

³⁹⁵ Ebeling ³1975e, 414; Ebeling ³1975c, 27f.

³⁹⁶ Ebeling ³1975c, 31.

In der Kommunikation werden also nicht nur beschreibende, rein informative Aussagen vermittelt, sondern darüber hinaus die Situation, die Empfindungen und die Intention des Sprechers mitgeteilt. So kann EBELING formulieren, dass sich „etwas von seiner eigenen Existenz“³⁹⁷ übermittelt. Die Spitzenaussage: „Das Wort – das ist offenbar der Mensch selbst.“,³⁹⁸ ist so zu verstehen, dass das Wesen des Menschen in seinem Wort erkennbar ist und dort auch beurteilt werden kann.

Dieser Zusammenhang kann als Freiheit erfahren werden, die das Wort dem Menschen eröffnet. Freiheit wird dann als die Möglichkeit zum Selbstverhältnis verstanden. Dadurch, dass das *Wortgeschehen* den Menschen nach innen mit sich selbst vermittelt, drückt sich das Wesen des Menschen überhaupt in ihm aus. Gelingt diese Vermittlung, dann entspricht der Mensch dem Wort, das über ihn gesagt wird. Die Sprache ist das Medium, in dem sich der Mensch mit sich selbst verständigt und damit auch der Zugang zum Wesen des Menschen, das sich in seiner Sprache äußert.

Diese wörtlich verstandene „Verantwortung“ kann aber auch zum Zwang werden, der sich selbst, der Welt und den Mitmenschen gegenüber besteht. In all diesen Beziehungen wird der Mensch beurteilt und urteilt selbst auf drei Weisen:³⁹⁹ in Entsprechung oder im Widerspruch zu anderen Urteilen und im Versprechen. Diese Modi zeigen, dass die menschliche Existenz eigentlich nur in einem sprachliche bestimmten Beziehungsgefüge existiert und dadurch bestimmt wird. Im Hintergrund steht hier eine Interpretation von LUTHERs anthropologischen Relationen (*coram meipso / Dei / mundo / hominibus*), die EBELING in seinem letztlich theologisch gedeuteten Gewissenbegriff aufnimmt.⁴⁰⁰

Das Gewissen ist der Ort, an dem die Sprache den Mensch trifft.⁴⁰¹ Dies ist die für EBELING zentrale anthropologische Kategorie, von der ausgehend er den Menschen im Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zu Gott bestimmt.⁴⁰² Es handelt sich insofern nicht nur um den Ort moralischer Entscheidungen, vielmehr meint der Gewissensbegriff den Menschen selbst, sein

³⁹⁷ Ebeling 1959, 249.

³⁹⁸ Ebeling 1959, 250, Kontext ist die Auslegung von Jak 3. Auf diese Stelle bezieht sich EBELING öfters, wenn es um die Ambivalenz von Sprache geht (z.B. Ebeling 1971, 109-112).

³⁹⁹ Ebeling 1979a, 189f.

⁴⁰⁰ Ebeling 1965, 220ff, Begriff für die Relationen: 227. Vgl. auch Zwanepol 1993, 301.

⁴⁰¹ Vgl. zum Folgenden EBELINGs grundlegenden Aufsatz Ebeling ³1967e, 429-446.

⁴⁰² GELDER analysiert, dass in EBELINGs *Dogmatik* der Gewissensbegriff selten verwendet wird und seine früheren Funktionen durch die Ontologie der Relationen ersetzt werden. Sie vermutet, dass der Begriff zu missverständlich war, weil EBELINGs Gebrauch stark vom gewöhnlichen abweicht (Gelder 1992, 50). Vielleicht handelt es sich aber (auch) um eine Schärfung und begriffliche Differenzierung des gemeinten Phänomens?

„Selbstsein“.⁴⁰³ Diese semantische Ausweitung geht von der wesentlichen Funktion des Gewissens aus, Urteile zu fällen. Es ist die Instanz, die vor allem den Menschen in seinen Worten und Taten vor sich selbst beurteilt. Im Gewissen entscheidet sich, wie sich der Mensch zu sich selbst verhält, wer er also eigentlich ist.

Diese Gewissensfragen nach dem letztgültigen Sinn und dem Ganzen des Menschen, der Welt und Gott sind im Raum der Sprache gestellt.⁴⁰⁴ Die Sprachlichkeit des Menschen, seine Grundsituation, auf die das Gewissen als *Wortgeschehen* hinweist, zeigt sich sowohl in ihrem aktiven Aspekt, zum Beispiel dem Ruf des schlechten Gewissens, als auch in ihrer passiven Ausprägung, dem Hören auf andere Urteile. Im Gewissen kann der Mensch sich zu sich selbst ins Verhältnis setzen, er ist Subjekt und Objekt zugleich. Konkret ist das Gewissen der Ort, an dem Frage und Antwort auf die Identität des Menschen bewegt werden.⁴⁰⁵ Diese Struktur, sich selbst ein fragendes Gegenüber zu sein, kennzeichnet die gesamte menschliche Identität als Fraglichkeit. Dies lässt sich sowohl auf die numerische Identität, als auch auf die diachrone Identität beziehen: Die Frage nach der Identität benennt nämlich auch die Erfahrung, dass der Mensch versucht seine vergangenen Handlungen und seine zukünftigen Möglichkeiten mit sich selbst zu vereinbaren. Nicht nur seine Sprache, sondern auch er selbst ist fragmentarisch, dennoch muss er sich verantworten. In dieser Situation der Fraglichkeit kann sich der Mensch selbst keine Kriterien für wahres oder falsches Handeln geben.⁴⁰⁶ Dieser Konflikt besteht im Gewissen, das die Frage wachhält, ohne selbst zu antworten.⁴⁰⁷

Die Antwort kommt vielmehr von außen auf den Menschen zu als ein *Wortgeschehen*, das ihn zur Entscheidung ruft. Diese Antwort richtet sich auf das Gewissen, denn es ist der „Brennpunkt dieser Externrelationen“⁴⁰⁸, weil der Mensch hier die inneren Urteile mit den äußeren in Beziehung setzt. Der Mensch ist abhängig von diesen Beziehungen nach außen und wird sich immer für eine bestimmte Abhängigkeit entscheiden, weil er sich selbst fraglich ist.⁴⁰⁹ Der Mensch kann sich nicht seiner selbst vergewissern, sondern braucht eine ihm äußerliche Instanz, der er vertraut und glaubt. Da diese äußeren Verhältnisse im Gewissen erfahren und

⁴⁰³ Ebeling ³1967e, 432f; 436. Hier fällt wie an vielen anderen Stellen auf, dass EBELINGS anthropologische Begriffe (Selbst, Person, Individualität, Sein u.ä.) unklar verwendet werden.

⁴⁰⁴ Insofern sind auch Gott und Welt Gewissensphänomene (Ebeling ³1967e, 434).

⁴⁰⁵ Vgl. auch zum Folgenden Ebeling ³1967e, 440.

⁴⁰⁶ Ebeling ³1967g, 343: „Daß der Mensch dem Menschen, damit aber eben auch Gott, den rechten Gebrauch des Wortes schuldig bleibt, macht die Frage brennend nach dem Wort, welches wahres, notwendiges, heilsames, zurechtbringendes [...] Wort ist“.

⁴⁰⁷ Hier schließt sich EBELING HEIDEGGERS Interpretation des Gewissensrufes an (Ebeling ³1967e, 443).

⁴⁰⁸ Ebeling 1979c, 420.

⁴⁰⁹ Ebeling 1979c, 419. Dies erinnert an LUTHERS Wendung „worauff du nu [...] dein hertz hengest und verlessest“, (Dingel 2014, 932, 2f / BSLK 1930, 560, Z.22-24), sowie die damit verknüpfte Bedeutung des *extra nos* für die Rechtfertigung, die eben nur durch einen externen Zuspruch gewiss wird.

beurteilt werden, sind sie sprachlicher Art. Nur ein Wort kann das Gewissen treffen und zur Neubestimmung der Existenz rufen. Dieses *Wortgeschehen* wird entweder als heilsam erfahren, sodass der Mensch sich über das externe Wort mit sich selbst identisch weiß, oder es treibt in die heillose Verzweiflung, weil er die eigene Fraglichkeit weiter aushalten muss. Theologisch gedeutet ist daher das Hören auf das falsche Wort, der „Widerspruch“ gegen Gottes Wort, die sprachtheologische Fassung des Sündenbegriffs.⁴¹⁰ Im Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, also im Glauben, hingegen wird dem Menschen sein wahres Sein zugesprochen, in dem er Gott entspricht.⁴¹¹

EBELING betont die Zusammengehörigkeit beider Aspekte, die in der gemeinsamen Struktur besteht, dass der Mensch weder über die eine noch über die andere Weise des *Wortgeschehens* verfügt, sondern sie ihm vielmehr gegeben werden. Der Mensch steht in einem grundsätzlich passiven Verhältnis zur Sprache, er empfängt Sprache in ihren beiden Wirkweisen. Insofern betrifft die Frage nach der Wahrheit, die sich gerade in der Ambivalenz des *Wortgeschehens* stellt, nicht nur die Wirklichkeitsbeschreibung, sondern die Existenz des Menschen.⁴¹² Ob ihn ein heilloses oder wahres Wort trifft, bestimmt seine Situation und kann sie verändern.

Rechtfertigung wird in diesem Sinne als *Wortgeschehen* formuliert:

„Was die christliche Verkündigung unter Heil versteht, nämlich die eschatologische Nähe Gottes in der Zeitlichkeit und damit dasjenige Geschehen, das sich durch das Wort am Gewissen vollzieht: das den Menschen als Wortgeschehen zurechtbringende Wortgeschehen, die Identifizierung des Menschen mit sich selbst in Vergangenheit und Zukunft, die fide als bona conscientia.“⁴¹³

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist also sprachlich. Bezogen auf die Anthropologie ist die Offenbarung deshalb Gottes „Handeln am Gewissen“,⁴¹⁴ weil sich im Gewissen die Sprachlichkeit des Menschen und damit seine ganze Existenz verortet. Der Mensch ist durch das Gewissen aufnahmefähig für die Offenbarung: durch seine Sprachlichkeit bildet es den Anknüpfungspunkt für das Wort Gottes; durch sein Verwiesensein auf Andere die menschliche Beziehungsgrundlage für Gottes Gemeinschaft. Im *Wortgeschehen* erfährt der Mensch, dass er Gott entspricht, sein Ebenbild ist.⁴¹⁵ Dort, wo Gott dem Menschen gegenübertritt, ist der

⁴¹⁰ Ebeling 1979a, 370 – der Begriff „Widerspruch“ kann wohl als die negative Entsprechung zum „Zuspruch“ interpretiert werden. Vgl. auch aaO., 374: „Die Grundsünde ist der Unglaube. Das ergibt sich daraus, daß Sünde als Zerstörung des Zusammenseins mit Gott zu verstehen ist. Nur der Unglaube, der Gott nicht Gott sein läßt, kann dieses Zusammensein zerstören. Denn in nichts anderem kann das Zusammensein mit Gott bestehen als in dem Glauben an sein Wort.“

⁴¹¹ Ebeling 1967g, 343.

⁴¹² Ebeling 1959, 249.

⁴¹³ Ebeling 1967e, 442; vgl. auch 432.

⁴¹⁴ Ebeling 1979a, 403.

⁴¹⁵ Ebeling 1979a, 401-403, das *Wortgeschehen* ist daher der „Erfahrungsgrund“ dieser Entsprechung.

Ansatzpunkt, von dem aus alle theologischen Aussagen getroffen werden. Gleichzeitig wird darin deutlich, dass Gottes Wesen nicht unabhängig von seiner Bedeutung für die menschliche Existenz erschlossen werden kann.⁴¹⁶

Wie schon in der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium sowie Welt und Gott zu sehen war, geht es auch in Bezug auf den Menschen darum, die ambivalenten Strukturen angesichts der einen befreienden Wahrheit zu lösen: In der Ambivalenz des Wortes kann durch das Wort Gottes zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden werden, ebenso wie in der Ambivalenz der Wirklichkeit zwischen Welt und Gott und in der Ambivalenz des Menschen zwischen Sünder und Gerechtem unterschieden werden kann. Das Wort Gottes befreit ihn zu seinem wahren Sein, das der Mensch nicht in sich selbst hat, sondern das ihm von Gott zugesprochen wird. EBELING betont, dass es sich jeweils um „theologische Differenzen“ handelt, die hermeneutisch nach dem Glauben fragen, und nicht um metaphysische, die Gott und den Menschen verobjektivieren.⁴¹⁷ Anthropologisch verortet EBELING die Sprachlichkeit des Menschen im Gewissen, hier ist daher auch der Ort der rechtfertigenden Entscheidung. Der reformatorischen Theologie folgend erweist sich das Heilsgeschehen als *Wortgeschehen*.⁴¹⁸

5.2. Zusammenfassung: Das *Wortgeschehen* als Struktur und Lösung der Ambivalenzen

Mit dem Begriff *Wortgeschehen* versucht EBELING die grundlegende Verbindung von Sprache und Wirklichkeit anzuzeigen, die er existential bestimmt. Sprache wirkt auf den Menschen, weil er selbst in seinem Wesen sprachlich verfasst ist: Er wird von sich selbst und anderen in erster Linie sprachlich beurteilt, sein Gewissen spricht und hört gleichermaßen Entscheidungen über seine Existenz. Gleiches gilt für die Wirklichkeit, die zwar raum-zeitliche Gestalt hat, aber letztlich nur sprachlich erfasst und gedeutet werden kann. EBELINGS Anliegen ist es nun aber zu zeigen, dass alle Elemente in dieser grundlegenden Verbindung in sich ambivalent sind.

⁴¹⁶ Ebeling ³1975e, 239; 417 (trinitätstheologische Überlegungen treten demgegenüber in den Hintergrund); vgl. auch Ebeling 1965, 227; 293 (hier abgeleitet von LUTHERS Reden von Gott). Das *Wortgeschehen* bewirkt quasi eine *communicatio idiomatum*, weil es im Medium des Wortes zum Austausch der göttlichen und menschlichen Eigenschaften kommt. Diese strukturelle Parallele weist nochmals auf die christologische Verankerung des Konzeptes hin.

⁴¹⁷ Ebeling ³1975h, 97f.

⁴¹⁸ Grundlegender Aufsatz zum Gewissen: Ebeling ³1967e, hier besonders 431: „Das Erstaunlichste am christlichen Heilsverständnis in reformatorischer Interpretation ist diese *Identifizierung von Wortgeschehen und Heilsgeschehen*.“. Vgl. auch Ebeling 1962, 16 (Bezug auf LUTHER) und Ebeling 1979b, 293f.

Damit versucht er, die allgemeine Erfahrung des Menschen mit der Sprache, der Welt und sich selbst einzuholen, in der sich die positiven und negativen Alternativen vermischen. Von sich aus kann der Mensch zwischen Wahrheit und Lüge, Sinn und Fragmentarischem, Fraglichkeit und Identität nicht eindeutig unterscheiden. Vielmehr muss er Kriterien für diese Unterscheidung außerhalb seiner selbst suchen. Da nun das Wort die entscheidende Instanz ist, Mensch und Wirklichkeit zu bestimmen, zielt die Frage nach den Unterscheidungskriterien darauf, wie wahres von falschem Wort unterschieden werden kann. Diese fundamentale Frage kann nur aus der Perspektive des Glaubens beantwortet werden, in der sich Jesus Christus, das Wort Gottes, als Wahrheit erweist und von dort aus alle fraglichen Ambivalenzen zugeordnet werden können. Insofern bedeutet Evangelium die Antwort auf die Fraglichkeit des Menschen und das Geheimnis der Wirklichkeit, auch wenn sie sich in der Welt noch nicht endgültig verwirklicht, sondern die Ambivalenzen bestehen bleiben.

Anhand dieses kurzen Überblicks wird deutlich, dass EBELINGS Kategorie *Wortgeschehen* die Funktion hat, die Ebenen der Soteriologie miteinander zu verknüpfen und von ihrem christologischen Zentrum her zu bestimmen. Trotz der theologischen Zielrichtung hat sein Entwurf zumindest den Anspruch, auch außerhalb der theologischen Deutungskategorien plausibel zu sein. Mit seiner Konzentration auf die Sprache und die damit zusammenhängende menschliche Identitätsproblematik versucht EBELING, spekulative metaphysische Konstruktionen zu vermeiden und an die menschliche Lebenswirklichkeit anzuschließen. Dabei wurde deutlich, dass sich die theologische Interpretation auf traditionelle, vor allem lutherische, dogmatische Begriffe zurückführen lässt.

Im Kern geht es um die Interpretation der biblischen Aussage, dass Jesus das Wort Gottes ist. Diese Identifikation wird zum leitenden Kriterium, von dem her im Glauben Mensch, Welt und Gott bestimmt werden. Dabei arbeitet EBELING auf allen Ebenen mit der lutherischen Polarität von Gesetz und Evangelium, Welt und Gott, Sünde und Gerechtigkeit, in deren Spannungsfeld der Mensch sich befindet. Die Rechtfertigung bedeutet folglich ein Auflösen dieser Spannung und geschieht ebenso traditionell durch das Wort, das der Menschen nicht aus sich selbst heraus erzeugt, sondern das er lediglich passiv annehmen kann. Hinter EBELINGS Formulierung, das Wesen des *Wortgeschehens* sei der Zuspruch, steht der Gedanke einer Instanz *extra nos*, die im Glauben rechtfertigt.

Daraus folgt aber auch, dass Wirklichkeitsdeutungen außerhalb des Glaubens eigentlich keine Erschließungskraft haben können.⁴¹⁹ Das Wort Gottes wirkt als *Wortgeschehen* auf das Ganze des Menschen und der Wirklichkeit.

Folglich kommt es aber auch zu einem undifferenzierten Begriffsgebrauch. Dies gilt hinsichtlich der anthropologischen Kategorien, deren Präzisierung gegenüber dem *Wortgeschehen* in den Hintergrund treten. EBELING entwirft über den Gewissensbegriff ein relationales Personenkonzept, bei dem es vor allem auf die Sprachlichkeit des Menschen ankommt, denn damit ist der Anknüpfungspunkt für das *Wortgeschehen* gegeben. Gerade weil nun aber verschiedene anthropologische Kategorien und der Existenzbezug des Wortes so relevant sind, ist es umso problematischer, dass kaum begriffliche Abgrenzungen getroffen werden.⁴²⁰ Hervorzuheben ist allerdings, dass sich EBELING überhaupt damit beschäftigt, welche anthropologischen Voraussetzungen für ein sprachlich interpretiertes Heilsgeschehen geben sind, oder vielmehr: dass das Heilsgeschehen als *Wortgeschehen* gerade wegen der sprachlichen Verfasstheit des Menschen besonders plausibel ist.

Es geht ihm grundsätzlich darum, die Bedeutung der menschlichen Wirklichkeit für das Heilshandeln Gottes zu erschließen.⁴²¹ So verankert EBELING das Evangelium im Raum des Gesetzes, die Rechtfertigung in der Sphäre der Sünde und damit Gottes Anwesenheit in der menschlichen Wirklichkeit. Gottes Handeln lässt sich nicht von der Welt trennen, sondern er bezieht sie in sein Handeln ein, indem er sie zum Teil seines *Wortgeschehens* macht. Somit lassen sich auch alle Eigenschaften Gottes nur in Bezug auf sein Wirken in der Welt bestimmen. Damit begibt sich das Wort Gottes allerdings nicht in eine Abhängigkeit von der menschlichen Wirklichkeit, sondern erweist sich aus der Perspektive des Glaubens vielmehr als deren grundlegende Struktur, die auch ihre negative Entsprechung integriert und schließlich zur Wahrheit bringen wird.⁴²²

⁴¹⁹ Es ist daher als problematisch empfunden worden, ob diese theologische Deutung ihren Anspruch erfüllt, oder nicht vielmehr die Lebenswirklichkeit verfehlt. GOLTZ urteilt richtig, dass es sich bei dieser Anfrage im Sinne des Konzeptes tatsächlich um ein hermeneutisches, weniger um ein theologisches Problem handelt (Goltz 2008, 197-199).

⁴²⁰ Dies gilt auch für den Erfahrungsbegriff (Goltz 2008, 517ff).

⁴²¹ Fischer 1992, 176.

⁴²² Mit dem Vorwurf, das Evangelium somit von dem Gesetz abhängig zu machen, oder anders formuliert: Gott von der menschlichen Wirklichkeit (so bereits Moltmann 1964, 31f), setzt sich Goltz 2008, 202-205 und 215f, auseinander. Das Kernargument ist: „So ist bei ihm [Ebeling] die Rede von Gott [...] nicht abgeleitet aus der Erfahrung, sondern vielmehr versucht Ebeling lediglich, die Rede von Gott an der Erfahrung *auszuweisen*, sie auf die Wirklichkeitserfahrung des Menschen zu *beziehen* und an diesen Erfahrungen zu *verifizieren*.“

6. Fazit: Das *Wortgeschehen* als theologisches Konzept

Ein kurzer Blick auf HEIDEGGER und BULTMANN zeigt, dass die Begriffe bereits philosophische und theologische Ansätze rezipieren, die auf ein gemeinsames Problemfeld zurückgehen. Die Frage nach der Bedeutung von Sprache für die Existenz steht sowohl für HEIDEGGERS *Ereignis*, als auch für BULTMANNs *Kerygma* im Hintergrund. Das *Sprachereignis* beziehungsweise *Wortgeschehen* setzt diese Frage voraus und interpretiert die bereits entwickelten Ansätze im Rahmen einer hermeneutischen Theologie. Die Interpretation versucht mit ihren neuen Begriffen, neue Aspekte in das gemeinsame Problemfeld einzubringen und so ihrerseits die theologische Bedeutung von Sprache zu fassen.

Nach den Einzeldarstellungen fasse ich nun vergleichend zusammen, welche Konzepte hinter den Begriffen *Sprachereignis* und *Wortgeschehen* stehen, um zu zeigen, inwieweit es sich dabei trotz unterschiedlicher Ansätze tatsächlich um die gleichen Konzepte handelt. Der jeweils vertretene Ansatz und die maßgeblichen Hintergründe dienen dann dazu, das theologische Interesse am Konzept herauszustellen: In welchem Zusammenhang wird es entwickelt und welche Funktion soll es erfüllen? Welche Probleme kann es tatsächlich lösen und welche Anfragen sind an das Konzept zu stellen?

Dieses theologische Interesse und seine kritische Bewertung sind besonders im Hinblick auf den folgenden Teil der Arbeit relevant. Für diesen ist es ebenso entscheidend, festzuhalten, dass sowohl die Entwicklung der theologischen Konzepte als auch RICŒURS Rezeption vor dem Hintergrund eines Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie stattfanden.

6.1. *Sprachereignis* und *Wortgeschehen*: Unterschiedliche Ansätze im gemeinsamen Interesse einer Hermeneutischen Theologie

Sowohl FUCHS als auch EBELING betonen die Nähe ihrer Positionen im Allgemeinen, weil sie das Anliegen einer hermeneutischen Theologie teilen, sie verweisen aber besonders auch im konkreten Fall des *Sprachereignisses* / *Wortgeschehens* aufeinander und verwenden gelegentlich sogar beide Begriffe. Schon anhand dieser formalen Punkte entsteht der Eindruck, es handle sich also tatsächlich um ein Konzept, das in beiden theologischen Entwürfen auftritt

und ähnliche Funktion einnimmt.⁴²³ Allerdings bleibt es dennoch bei zwei verschiedenen Begriffen⁴²⁴ in zwei verschiedenen theologischen Entwürfen, die das gemeinsame Anliegen letztendlich mit unterschiedlichen Schwerpunkten vertreten.⁴²⁵

Zu den Unterschieden zwischen FUCHS' und EBELINGS Entwürfen zählt zunächst ihre Fächerzugehörigkeit, weil sie die Intention und Form der Entwürfe bestimmt. FUCHS schreibt als Exeget des Neuen Testaments, sodass die Überlegungen zur Hermeneutik eher als Vorwort seines eigentlichen Zieles erscheinen. Sein systematisches Interesse richtet sich darauf, den Ansatz seiner Exegese, nämlich die existentielle Interpretation, zu reflektieren und zu rechtfertigen. In diesem Kontext dient das Konzept des *Sprachereignisses* vor allem dazu, einen starken Textbegriff einzuführen, der verdeutlicht, wie Sprache auf Existenz wirkt und wie letztendlich der Text selbst Subjekt einer existentialen Interpretation wird. Anthropologische und theologische Voraussetzungen begründen und vertiefen FUCHS' Konzept, sind aber explizit aus der Perspektive des Glaubens dargestellt, weil er eben Voraussetzung für diese Art der Textinterpretation ist. Auch das *Sprachereignis* ist in diesem Sinne ein theologisches Konzept, das sich dem Glauben schließlich als Wahrheit über Gott, den Menschen und die Sprache erschließt. Es geht FUCHS vor allem um einen Offenbarungsbegriff, der eine wirklichkeitsverändernde Kraft der Sprache theologisch begründet.

Dagegen nutzt EBELING als Systematiker das *Wortgeschehen* für seinen allgemeinen dogmatischen Ansatz, weil er in der Verbindung von Sprache und Existenz den Kernpunkt seiner Theologie bestimmt. Dies ist vor allem seiner Beschäftigung mit LUTHER zu verdanken, wie sich in diversen Formulierungen bestätigt. Auch EBELING interessiert sich insofern für die Rolle des Textes, allerdings weniger für exegetische Methoden, als vielmehr für die damit verbundenen systematischen Fragen, besonders nach Glauben und Rechtfertigung.⁴²⁶ Sein

⁴²³ So beschreibt es Robinson 1964, 83f. Ähnlich auch Pilnei 2007, 290, allerdings mit dem Hinweis auf den bestehende Begriffsunterschied, der mit EBELINGS Sprachbegriff jedoch wenig überzeugend erklärt wird (dazu auch o., S.81, Anm., 342), zumal diesbezüglich keine weitere Abgrenzung zu FUCHS stattfindet.

⁴²⁴ Eine „entstehungsgeschichtliche“ Begründung ist hier weniger relevant, weil sich zwar möglicherweise beide Begriffe unabhängig voneinander entwickelt haben, aber damit noch nicht begründet ist, warum beide parallel beibehalten wurden. Die möglichen systematischen Gründe dafür sollten hingegen in Betracht gezogen werden.

⁴²⁵ So auch Dalferth 2010, 157-171 (DALFERTH vergleicht konkret EBELING und JÜNGEL, den er aber immer wieder an FUCHS anschließt), der Unterschiede in der Art der Hermeneutik, dem Gottesbild, der systematischen Verortung des *Sprachereignisses* / *Wortgeschehens* und schließlich in der Ontologie sieht. Diesen grundlegenden Unterschieden stehen allerdings „deutliche Gemeinsamkeiten“ (aaO., 160) hinsichtlich des Konzeptes *Sprachereignis* / *Wortgeschehen* gegenüber.

⁴²⁶ DALFERTH hat insofern recht, dass das Konzept im Rahmen der Sündenlehre angelegt ist (nämlich als Frage nach dem „rechten und falschen Verstehen[] Gottes“, Dalferth 2010, 63f). Es ist aber deutlich, dass das *Wortgeschehen* gerade deshalb für alle weiteren systematischen Fragen relevant ist und dementsprechend auch überall begegnet.

Konzept des *Wortgeschehens* fungiert daher an allen Schlüsselstellen als grundlegende Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gerade weil es aber ein sprachliches Konzept ist, versucht EBELING, es von der allgemeinen Erfahrung mit Sprache her zu entwickeln. Ziel ist es, zunächst allgemeine Strukturen der Wirklichkeit zu beschreiben, deren Ambivalenz dann in einer theologischen Deutung gelöst wird. Auch wenn das *Wortgeschehen* letztendlich nur in seiner theologischen Deutung wahrhaft und eindeutig verständlich ist, begegnet es zunächst auch als Phänomen in der Wirklichkeit. EBELINGS beabsichtigte Denkrichtung ist es, Gott von der Wirklichkeit her verständlich zu machen, erst aus dieser Einsicht folgt die Pointe, dass eigentlich Gott die Wirklichkeit verständlich macht.⁴²⁷ Insofern argumentiert er im Vergleich zu FUCHS in umgekehrter Richtung. In seinem Entwurf nehmen daher anthropologische Überlegungen, vor allem sichtbar an der Rolle des Gewissens, einen größeren Raum ein als bei FUCHS. In beiden Entwürfen geht es darum, die Beziehung zwischen Gott, Mensch und Sprache zu beschreiben; während EBELING aber deren Verschiedenheit betont, stellt FUCHS die Teilnahme des Menschen am göttlichen *Sprachereignis* in den Vordergrund. Die Verschiedenheit ist im Rahmen von EBELINGS dialektischem Entwurf wichtig, weil er dadurch die ambivalente menschliche Wirklichkeit anerkennt und das Heilsgeschehen als richtiges Unterscheiden interpretieren kann. Seine Wirklichkeitsanalyse versucht, auch eine Wirklichkeit ohne Gott theologisch zu erfassen, um Gottes Bedeutung für sie gerade darin zu erweisen, dass sie letztlich von seiner befreienden Wahrheit abhängig ist. Für FUCHS stellt sich die Frage nach Gott so nicht, weil er aus der Perspektive des Glaubens – im Sinne seines offenbarungstheologischen Ansatzes – die Wirklichkeit immer schon in Beziehung zu Gott sieht. Er setzt deswegen bei der Frage an, wie die Wirklichkeit Gott entspricht und was dieser grundlegenden Annahme vorausgesetzt ist.

Die genannten Unterschiede können als unterschiedliche Fragerichtungen verstanden werden, die sich mit den verschiedenen Ansätzen der theologischen Entwürfe erklären lassen, nicht zuletzt, weil sie auch in verschiedenen Feldern arbeiten. Insofern betonen FUCHS und EBELING jeweils unterschiedliche Aspekte. Nichtsdestotrotz kreisen die Fragen in beiden Ansätzen um dieselben Probleme und kommen in der Ausführung tatsächlich zu vergleichbaren Antworten. Im Kern der Sache müssen die Unterschiede daher relativiert werden.

⁴²⁷ Erneut EBELINGS zentrales Zitat: „So ist es die elementarste Aufgabe hermeneutischer Theologie, das Wort ‚Gott‘ an der Grundsituation des Menschen zu verifizieren.“ (Ebeling ³1975f, 120) und die entsprechende Umkehrung für das Wort Gottes, das die Wahrheit über die Wirklichkeit erschließt: „Wort Gottes ist vielmehr selbst Verifikation. Es verifiziert sich selbst, indem es den Menschen verifiziert.“ (Ebeling ³1975e, 426).

Ihr gemeinsames Projekt einer hermeneutischen Theologie ist dafür entscheidend.⁴²⁸ *Sprachereignis* und *Wortgeschehen* weisen auf eine bestimmte Interpretation der Sprache hin, denn in beiden Fällen hat sie eine Wirkkraft, die durch das Wort Gottes in einem konkreten Wort offenbart wurde, weil sich darin ihre wahre Funktion erschließt.⁴²⁹

Dies weist bereits auf die theologische Pointe hin, vom Zentrum der Christologie die Beziehung von Gott und Mensch durch Sprache, um nicht zu sagen: als Sprache, im spezifischen Sinne zu verstehen.⁴³⁰ Sprache und Verstehen werden von daher theologisch interpretiert, indem verschiedene theologische Topoi sprachtheologisch aufgefasst werden. Subjekt dieser Interpretation ist der Glaube, der sich allerdings ganz von Gott bestimmt weiß und insofern erst aus der existentialen Passivität heraus aktiv wird. Diese fundamentale theologische Aussage fassen EBELING und FUCHS in sprachliche Kategorien (im Folgenden zur Verdeutlichung der entsprechenden Formulierungen kursiv): Glauben heißt, dass der Mensch auf *Gottes Wort hört*, sich in dieses *Wortgeschehen* begibt, seine eigene *Sprache* einstellt und *still* wird. Mit dieser *Antwort*, die ein Akt des *Gehorsams* ist, *entspricht* der Mensch dem *Zuspruch* Gottes. Der existentielle Bezug von Sprache ist also für beide Theologen die entscheidende Voraussetzung ihrer Konzepte. Dem Menschen erschließt sich seine eigene Existenz, damit ist seine innerste Wesensbestimmung gemeint, als *Sprachereignis* / *Wortgeschehen*, weil darin die Beziehung zu seinem Schöpfer, der ihn ins Leben ruft, zum Ausdruck kommt. Dass der Mensch selbst durch Sprache seine Wirklichkeit verstehen und sich mitteilen kann, wird als Folge dieser ursprünglichen Beziehung zwischen Gott und Mensch verstanden. Grund dieser Gewissheit ist die Offenbarung in Jesus Christus, dem Wort Gottes. In ihm eröffnet sich die Wahrheit des Wortes, weil die Bedeutung, also der Inhalt der Verkündigung, mit der äußeren Form, nämlich der Person des Verkündigers, übereinstimmt. Verkündigung und Verkündiger sprechen von der Liebe Gottes, der Wort wird, um sich den Menschen mitteilen zu können. So wird das Wort zum Medium der Gottesbeziehung, in dem sich Gott den Menschen zuwendet und ihnen diese Beziehung überhaupt erst ermöglicht. In Jesus Christus wird die Sprache für den Menschen neu bestimmt und zwar als Möglichkeit, Gott zu begegnen und durch sein Wort gerechtfertigt zu werden. Die Sprache in ihrer mündlichen Form wird dabei bevorzugt, denn hier kann der Anredecharakter von Gottes Wort am besten nachvollzogen werden. Mündliche religiöse Rede

⁴²⁸ Ebeling 1975f.

⁴²⁹ Demgegenüber steht eine Sprachauffassung, die Sprache lediglich auf ihre bezeichnende Funktion beschränkt, vgl. Pilnei 2007, 291. Der semantische Raum um „Wort“ (Sprache/Wörter/Worte usw.) wird in beiden Positionen nicht weiter differenziert.

⁴³⁰ Dalferth 2010, 83ff, stellt diese Sprachauffassung unter die Überschrift „Sprache als Selbstausslegung des Seins“, die nur theologisch als „authentische[] Selbstausslegung“ beurteilt werden kann (aaO., 87). Dies lässt sich vor allem für EBELING gut zeigen.

wie Predigt oder Gebet erhalten daher eine zentrale Rolle in der Aktualisierung des Christusgeschehens.

Unter den Bedingungen der Welt wird die Gabe der Sprache allerdings auch zur Anforderung, weil der Mensch vor der Welt und anderen Menschen Verantwortung übernehmen muss. Insofern findet auch die Problematik der Endlichkeit und Geschöpflichkeit ihren Ausdruck in sprachlichen Formen. Diese Anfechtungen werden zur Sünde, wenn der Mensch seine ursprüngliche Gottesbeziehung verneint, indem er sich von menschlichen Worten abhängig macht, also dem falschen Sprecher gehorsam ist. Das Wort bestimmt nicht nur über die Wirklichkeit, sondern über die ganze Existenz, die darauf angewiesen ist, den Zuspruch des Wortes Gottes immer wieder neu zu erfahren. Er ereignet und aktualisiert sich in jeder Begegnung des Menschen mit den biblischen Texten, die eben auf diese existentielle Situation hin verstanden und besonders in der Predigt ausgelegt werden müssen. In diesem Sinne dient das Konzept dazu, die Möglichkeit einer existentialen Interpretation zu begründen.

Der jeweils zweite Wortbestandteil *Sprachereignis* / *Wortgeschehen* soll also ausdrücken, was allgemein mit „Wirkkraft“ beschrieben werden kann, aber eben die entscheidende theologische Pointe hat, Gottes Handeln im Wort auszudrücken. Die Wirkung der Sprache besteht nämlich darin, die menschliche Existenz und Wirklichkeit neu auf ihre Gottesbeziehung hin, das heißt als frei und gerechtfertigt, zu bestimmen. Dieses Geschehen oder Ereignis transzendiert die menschliche Wirklichkeit und den gewöhnlichen Sprachgebrauch, der sich darauf beschränkt, fragmentarisches Zeichen zu sein. Das *Sprachereignis* / *Wortgeschehen* eröffnet dagegen die Perspektive auf das, was hinter, vor oder – um auf die Nähe zum Konzept der Realpräsenz anzuspielen – in, mit und unter der Wirklichkeit anwesend ist.⁴³¹ Damit bietet auch der zweite Bestandteil der Begriffe keine wesentliche Differenz, vielmehr entsprechen sich die Begriffe im Wesentlichen in ihrer Bedeutung, auch wenn HEIDEGGER noch zwischen *Ereignis* und Geschehen differenziert.⁴³² Besonders entscheidend für die theologischen Entwürfe ist, dass beide durch die Zusammensetzung ein aktives Moment enthalten, das der Sprache gegenüber dem Menschen zukommt, der sich als Empfänger des Geschehens oder Ereignisses verstehen

⁴³¹ Vgl. Fuchs 1970, 75: „Das Wort, das uns hilft, wird uns nicht nur je und je zum kritischen Ereignis unserer Existenz werden, als vollzöge sich der ‚fröhliche Wechsel‘ schlagartig, sondern auch ‚mit‘ uns, gleichsam an unserer Existenz entlang, gehen müssen.“ Vgl. zur Realpräsenz als hermeneutische Figur für das Wort Gottes auch IV.3.2.

⁴³² Inwiefern FUCHS seinen Begriff mehr an HEIDEGGER orientiert als EBELING, der sich vielleicht durch das *Sprachgeschehen* bewusst abgrenzt, beziehungsweise mehr an BULTMANNs Heilsgeschehen orientiert, ist nicht nachweisbar, aber natürlich eine mögliche Erklärung für die unterschiedliche Begrifflichkeit.

muss.⁴³³ Darin drückt sich auch der Aspekt der Unverfügbarkeit aus, durch die der Mensch in seiner Existenz ganz auf die Sprache angewiesen ist. In diesen wichtigen Grundgedanken zur Funktion des *Sprachereignisses* / *Wortgeschehens* sind sich FUCHS und EBELING einig.

Zusammenfassend lassen sich Unterschiede vor allem in der Gesamtanlage von FUCHS' und EBELINGS Entwürfen erkennen, hinsichtlich ihrer konkreten Konzepte *Sprachereignis* / *Wortgeschehen* haben sie allerdings wenig Auswirkungen. Trotz der Unterschiede bilden die Entwürfe nämlich die entscheidende Schnittstelle in der Frage nach der Sprache. Zwar werden bestimmte Aspekte unterschiedlich betont, dennoch gelangen beide zu einer vergleichbaren Lösung, wie sich Sprache und Wirklichkeit, Mensch und Gott zueinander verhalten. Demgegenüber sind die Unterschiede weniger relevant, weil sie den verschiedenen Ausgangspunkten und Interessenlagen der Theologen geschuldet sind, sich aber nicht wesentlich auf das Konzept und seine Konsequenzen auswirken. Auswertend kann daher festgestellt werden, dass trotz teilweise abweichender Voraussetzungen EBELING und FUCHS ein paralleles Konzept an zentraler Stelle ihrer Entwürfe einbringen.

6.2. Probleme und Anfragen an das *Wortgeschehen*: Unklares Sprachverständnis zugunsten theologischer Funktion

Der theologische Mehrwert des Konzeptes *Wortgeschehen* besteht also vor allem darin, Gottes Handeln am Menschen und für den Menschen im Wort zu verdeutlichen. Die christologische Verankerung dieses Handelns ist ebenso gesichert, wie eine klassische Verhältnisbestimmung vom Wort Gottes zum menschlichen Handeln hinsichtlich Aktivität und Passivität.

Leitendes Interesse ist bei FUCHS, die existentielle Interpretation hermeneutisch zu begründen und das bedeutet in erster Linie, theologisch zu erklären, inwiefern eine sprachliche Äußerung als Wort Gottes gesehen werden kann, das das Leben des Menschen neu bestimmt. Als „sprachliche Äußerungen“ gilt vorzugsweise und exemplarisch der biblische Text, dennoch ist

⁴³³ Dalferth 2010, 91: „Damit verkehrt sich das Prioritätsgefälle von Aktivität und Passivität im Auslegungsgeschehen. Nicht wir sind die Interpreten von allem, sondern zunächst einmal werden wir interpretiert.“ Daraus bestimmt er zwei Aufgaben der Theologie: Die passive Bestimmtheit des Glaubens zu erläutern und zum anderen das aktive „*Glaubensleben*“ (aaO., 91) in der „Lebens- und Erfahrungswirklichkeit“ (aaO., 92) zu beschreiben, wobei zweiteres der Hermeneutischen Theologie nicht gelinge, weil das *Wortgeschehen* sowohl auf die Lebenswirklichkeit als auch die Bibel bezogen werde, ohne die „unterschiedliche[n] hermeneutische[n] Binnenstrukturen“ und „Auslegungsprobleme“ zu reflektieren (aaO., 95).

Sprache so dicht mit dem Sein verbunden, dass sich das Sein auch in anderen Sprachformen verwirklicht, die dann auch *Sprachereignisse* sind.⁴³⁴ Sprache wird also vor allem von ihrer Wirkung her verstanden, das heißt, dass linguistische Probleme wie Strukturen und semantische Fragen hinter die existentielle Wirkung zurückgestellt werden.⁴³⁵ Es geht vielmehr darum, den Aspekt von Sprache zu beleuchten, der über die rein strukturelle Ebene hinausgeht, weil sich wahre Sprache erst in der existentialen Wirkung erweist. Das Konzept beruht nämlich gerade darauf, dass die Grenze zwischen einer konkreten sprachlichen Äußerung und dem darin erscheinenden Sein nicht zu ziehen ist. Dieser Zusammenhang ist durch die theologische These begründet, dass Gottes Wort es ermöglicht, dem Menschen das Sein über die Sprache verständlich zu machen. Insofern kommt es zusätzlich zu einem komplexen, wenn nicht sogar teilweise unklarem Verhältnis von Gott, Sein und Sprache, gerade angesichts der begrifflichen Nähe zu HEIDEGGER.⁴³⁶ Dies führt hinsichtlich des Sprachbegriffs außerdem dazu, dass er sich erheblich ausdehnt. Wenn Sprache im Wesentlichen dadurch bestimmt wird, dass sie dem Menschen seine Wirklichkeit verständlich macht und einen hermeneutischen Schlüssel für sein Leben bietet, sind als Sprache eben auch alle anderen Medien zu bezeichnen, die derartig wirken.⁴³⁷ Der Text als sprachliche Äußerung im engeren Sinne, vor allem der des Neuen Testaments, bleibt allerdings für FUCHS der hauptsächliche Referenzpunkt. Obwohl die existentielle Interpretation durchaus Strukturen des Textes berücksichtigt, zielt die exegetische Analyse jedoch schließlich darauf, dass „der Text *spricht*“, also seine Aussage auf die Existenz der Leserin bezogen wird.⁴³⁸ Leitend für den Sprachbegriff und die Interpretationstheorie ist letztlich das theologische Interesse.⁴³⁹

⁴³⁴ Sass 2013b, 210: „Damit erlangt das Wort ontologisches Gewicht.“

⁴³⁵ Fuchs 1968, 176, in Bezug auf Sprache: „weil sich ihr Wesen nicht im Linguistischen, auch nicht im Logischen erschöpft, sondern nur als Einverständnis äußert und deshalb als jeweils Welt konstituierend überall dort auftaucht, wo *Menschen* sind.“ Diese Auffassung problematisiert Dalferth 2010, 146f. Ob mit der von FUCHS beabsichtigten Autonomie des Textes allerdings, wie DALFERTH bemängelt, eine „Abkehr von der historisch-kritischen Fragestellung“ (aaO., 146) verbunden ist, bleibt mit RICEUR noch zu klären.

⁴³⁶ Dalferth 2010, 96f, sieht eine „undifferenzierte Gleichbehandlung von Gott und Sein“ und bestimmt das Verhältnis selbst so: „Sein ist Medium der göttlichen Selbstauslegung, aber nicht selbst Selbstauslegung.“ Es leuchte schlicht nicht ein, warum die „Welterfahrung“ ohne weitere Begründung auch ein „Selbstauslegungsgeschehen“ sein solle (ebd.).

⁴³⁷ Beispielsweise die Musik: Fuchs ⁴1970, 67. Vgl. zu diesem Problem Dalferth 2010, 84: „*Sprache* [...] ist die *Selbstauslegung des Seins*. [...] *Alles, was diese Selbstauslegungsstruktur besitzt, ist Sprache*.“ Auf das resultierende hermeneutische Problem weist auch Pilnei 2007, 135, hin.

⁴³⁸ Zitat: Fuchs 1968, 203. S. dazu: aaO., 231f: Am Beispiel der Gleichnisse schließt FUCHS von „Stilfragen“ (aaO., 231), also einer Analyse sprachlicher Strukturen (Bilder, Ironie usw.) auf die Wirkung des Wortes in der Wirklichkeit. Ziel ist, dass „das Wort [...] seinen Charakter als Tat zurück[gewinnt]“ (aaO., 232). Diese Interpretationsausrichtung gilt auch für EBELING: Ebeling ³1975f, 116.

⁴³⁹ Gut sichtbar an der Aussage: „Text ist also, was Adventstext ist.“ (Fuchs ⁴1970, 61) – der linguistische oder auch sprachphilosophische Begriff wird theologisch bestimmt. Ob dieser Ansatz auch phänomengerecht ist, bleibt fraglich (Dalferth 2010, 147f), zumal zwischen Sprache und Sprecher nicht mehr differenziert werden kann (Pilnei 2007, 120f).

Dies ist auch bei EBELING schon an seinen maßgeblichen Deutungskategorien klar zu sehen. Dennoch kommt bei ihm verstärkt die anthropologische Seite des Geschehens in den Blick, weil er versucht, den Kern menschlicher Existenz sprachlich zu bestimmen und von dort auf die Wirkung des Wortes Gottes zu schließen. Wie schon für EBELINGS eigenwilliges Verständnis des Gewissensbegriffs⁴⁴⁰ legt sich erst recht für das *Wortgeschehen* der Verdacht nahe, dass weniger die anthropologische Analyse des Phänomens durchgeführt werden soll. Vielmehr scheinen die theologischen Kategorien auch für die vermeintlich allgemeine Darstellung maßgeblich und stellen insofern eine Deutungsperspektive dar, die nicht unmittelbar und allgemeinverständlich einleuchtet.⁴⁴¹ Diese ist ebenso wie bei FUCHS durch ein weites Sprachverständnis geprägt: Indem alle Relationen zwischen Welt und Gott, Mensch und Gott, Mensch und Mensch und schließlich auch das Selbstverhältnis als parallele sprachliche Strukturen, nämlich *Wortgeschehen*, verstanden werden, ist es die umfassende Bedeutung des Wortes Gottes, auf allen Ebenen die menschliche Fraglichkeit zu lösen.⁴⁴² Der damit erzielte theologische Gewinn kann hermeneutisch allerdings durchaus bezweifelt werden.⁴⁴³ Alle weiteren Analysen in EBELINGS Entwurf sind schon weniger voraussetzungslos nachvollziehbar, stehen hier doch deutlich die theologischen Kategorien (im Besonderen die Ambivalenz zwischen Gesetz und Evangelium) im Vordergrund. Trotz der Bemühungen an die Lebenswirklichkeit anzuknüpfen bleibt der theologische Deutungsrahmen nämlich grundlegend für das Verständnis des Konzeptes.

⁴⁴⁰ Ebeling 1979a, 189: „Ich bezeichne die Grundsituation als Sprachsituation, weil sich in ihr ein vielfältiges Sprachgeschehen vollzieht, in dem Ansprüche verantwortlich wahrgenommen werden unter der Herausforderung durch ein letztinstantliches Angegangensein. Dieser Sachverhalt könnte durch den Begriff des Gewissens bezeichnet werden.“

⁴⁴¹ Auf dieses Problem weist Lauster 2003, 285, hin: „Der Wirklichkeitsbezug der biblischen Bilder erweist sich in der unmittelbaren Evidenz des Glaubens oder überhaupt nicht.“

⁴⁴² Ebeling ³1967f, 380: In diesem *Wortgeschehen* wird „die Welt [...] ganz weltlich“ und „Gott [...] ganz göttlich“ – beide Beteiligten kommen also zur Wahrheit ihrer selbst. Vgl. Ebeling ³1975c, 36: „Diese Weise von der radikalen Fraglichkeit zu reden, ist schon von demjenigen Wortgeschehen bestimmt, das die radikale Fraglichkeit überwindet und vor ihr nicht verstummen läßt, vielmehr erlaubt, ihr gegenüber als Antwort zu existieren in der Fraglosigkeit des Eindeutigen und wahrhaft Selbstverständlichen, und *das* heißt: des Wortes Gottes.“; s.a. Ebeling ³1975c, 418f.

⁴⁴³ So überzeugt es DALFERTH keineswegs, dass sowohl Schrift als auch Erfahrung *Wortgeschehen* sind, weil sie unterschiedliche Auslegungsstrukturen aufweisen (Dalferth 2010, 96f). Die Sach- und Texthermeneutik werden problematischerweise gleichgesetzt (aaO., 144f).

6.3. Ausblick auf Kapitel II.: Die Rezeption des *Wortgeschehens* durch Ricoeur als Vertiefung des gemeinsamen Problemfelds von Theologie und Philosophie

Der hermeneutische Philosoph PAUL RICŒUR setzt im Kern der theologischen Diskussion an. Auch ihn beschäftigt die Suche nach einer existentialen Hermeneutik, dabei setzt er sich auch mit dem *Wortgeschehen* / *Sprachereignis* auseinander. Er erweitert aber damit auch die Arbeit an dem gemeinsamen Problemfeld der existentialen Hermeneutik um neue Aspekte. Dies betrifft auf grundlegende Weise eine differenziertere Verhältnisbestimmung der Fächer, denn, wenngleich auch RICŒUR eine abgrenzende Grundhaltung nicht ablegt, erklärt er dennoch das gemeinsame Problemfeld als maßgeblich und bezieht insofern die Theologie in seine Arbeit mit ein.⁴⁴⁴ Es betrifft aber auch seinen hermeneutischen Ansatz, der zwar sowohl von HEIDEGGER als auch von BULTMANN geprägt ist, darüber hinaus allerdings die aktuellen sprachphilosophischen Ansätze, besonders den Strukturalismus und die Sprechakttheorie kennt und einbringt. Schließlich führt dies RICŒUR zum einen zu der Suche nach einer ontologischen Tiefendimension in sprachlichen Strukturen und zum anderen zu dem Entwurf eines hermeneutischen Prozesses, der die strukturelle mit einer existentialen Interpretation verbindet. Diese insofern äußerst relevante Position soll daher im nächsten Kapitel dargestellt werden, sowohl in der Auseinandersetzung mit dem Konzept des *Wortgeschehens*, dann aber auch in ihrer philosophischen Entwicklung allgemein.

⁴⁴⁴ Z.B. Ricoeur 1969a, 26.

II. Das *Wortgeschehen* in der philosophischen Rezeption Paul Ricœurs

Das *Wortgeschehen* ist kein Sonderproblem der Hermeneutischen Theologie geblieben, sondern erfuhr durch den Franzosen PAUL RICŒUR besonders in den 1970er Jahren eine kritische, aber konstruktive philosophische Rezeption. Dieser forschungsgeschichtlich bemerkenswerten Schnittstelle von Theologie und Philosophie soll weiter nachgegangen werden, um das Konzept des *Wortgeschehens* hermeneutisch zu vertiefen und Kriterien für seine theologische Weiterentwicklung zu erhalten.

1. Was heißt *Wortgeschehen*? – Ricœurs Rezeption der theologischen Ansätze

PAUL RICŒUR (*1913 – †2005) verfolgt eine Phänomenologie der menschlichen Existenz über den Weg der Hermeneutik. In einem großen Spektrum von Psychologie, Handlungstheorie, Ethik und anderen Einflüssen nimmt die Sprachphilosophie in seiner Arbeit besonders großen Raum ein. Die Grundidee, die RICŒUR dabei immer wieder bearbeitet, ist, dass die Hermeneutik sprachlicher Strukturen zum Verstehen von Existenzstrukturen führt. So bearbeitet er auch religiöse Sprache, vorzugsweise biblische Texte, weil hier ein besonders enges Verhältnis von Existenz und Sprache vorliegt. Die Bibelhermeneutik ist auch der Ort, an dem er sich mit dem Begriff des *Wortgeschehens* auseinandersetzt. Diese Auseinandersetzung soll nun genauer analysiert werden.

Ein erster Abschnitt (II.1.) stellt dar, wie RICŒUR den Begriff versteht und kritisiert. Dies wird zunächst anhand von RICŒURS Übersetzungen des Begriffs ins Englische und Französische nachvollzogen. Ausgehend davon lassen sich drei Kritikpunkte aufzeigen, die RICŒUR an dem theologischen Begriff anbringt. Aus seiner Annahme, dass das *Wortgeschehen* dennoch als Konzept relevant ist, ergeben sich Konsequenzen für die Ausarbeitung eines weiterführenden bibelhermeneutischen Entwurfs.

Wie sich dieser bei RICŒUR genauer darstellt, behandelt ein zweiter Abschnitt dieses Kapitels (II.2.). Es wird deutlich, dass RICŒURS Position an vielen Punkten mit den Ansätzen von

EBELING und FUCHS vergleichbar ist. Dennoch setzt er seine Kritik insofern um, als dass sowohl der Bereich des „Wortes“ als auch dessen Verhältnis zur Wirklichkeit („Geschehen“) sprachphilosophisch bearbeitet werden. So entstehen eine Interpretation der biblischen Redeformen und die Ausarbeitung eines hermeneutischen Prozesses. Dabei zeigt sich, dass der konkrete Begriff des *Wortgeschehens* in RICŒURS bibelhermeneutischer Arbeit in den Hintergrund tritt, er aber durchaus den damit verbundenen Ansatz teilt.

Zum besseren Verständnis der dahinterstehenden philosophischen Position, bietet ein dritter Abschnitt (II.3.) dieses Kapitels eine kurze Darstellung von RICŒURS philosophisch-hermeneutischer Entwicklung. Die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit, die das *Wortgeschehen* benennt, wird dort in RICŒURS Philosophie weiterverfolgt, wo es um die Analyse verschiedener sprachlicher Strukturen und den hermeneutischen Prozess geht, den die Strukturen bewirken.

1.1. Einordnung: Das *Wortgeschehen* im Rahmen der Bibelhermeneutik

RICŒUR ist die hermeneutische Entwicklung in der Theologie und konkret das theologische Konzept des *Wortgeschehens* aus seiner Beschäftigung mit BULTMANN und EBELING bekannt.⁴⁴⁵ Diese lässt sich an zwei großen Aufsätzen von 1967 und 1968 festmachen.⁴⁴⁶ Er rezipiert das *Wortgeschehen* aber nicht nur in solchen Arbeiten, die sich direkt mit bestimmten Theologen auseinandersetzen. Vielmehr findet der Begriff *Wortgeschehen* ebenso in seinen Texten zur Bibelhermeneutik Erwähnung, meist gekennzeichnet als Begriff der Hermeneutischen Theologie.⁴⁴⁷ RICŒURS Rezeption beschränkt sich allerdings dort nicht nur darauf, diesen theologischen Fachbegriff zu zitieren, sondern bemüht sich darum, das gemeinte Konzept kritisch nachzuvollziehen und konstruktiv zu durchdenken. Dabei macht er die hermeneutische Arbeit am Wort Gottes als Kernproblem des Konzeptes aus. RICŒURS eigene Hermeneutik der religiösen Sprache kann vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung als philosophische Interpretation des *Wortgeschehens* gesehen werden. Die Bibelhermeneutik bildet also zunächst grundsätzlich den Rahmen, innerhalb dessen RICŒUR das Konzept

⁴⁴⁵ Auch das *Sprachereignis* findet vereinzelt Erwähnung, allerdings ohne konkrete Auseinandersetzung: Ricoeur 1975, 63 (Verweis auf FUCHS); aaO., 136f (Verweis auf JÜNGEL).

⁴⁴⁶ Zu EBELING: Ricoeur 1967b; zu BULTMANN: Ricoeur 1969g.

⁴⁴⁷ Noch weiter zu besprechende Beispiele sind: Ricoeur 1968a; Ricoeur 1977.

rezipiert. Sie ist allgemein ein durchgängiger Reflexionsgegenstand in RICŒURS Philosophie, wie ein kurzer Überblick zeigt:⁴⁴⁸

Durch die Arbeiten zu BULTMANN und EBELING hat RICŒUR Ende der 1960er zwei der einflussreichsten Positionen für die weitere Entwicklung der theologischen Hermeneutik erfasst. In der Auseinandersetzung mit BULTMANNs *Kerygma*konzept und dem hermeneutischen Ansatz der *Entmythologisierung*⁴⁴⁹ sieht RICŒUR bereits das zentrale hermeneutische Problem des christlichen Glaubens:

„Ce rapport de l'écriture à la parole, et de la parole à l'événement et à son sens, est le noyau du problème herméneutique.“⁴⁵⁰

Schon BULTMANN wird allerdings hinsichtlich seines hermeneutischen Vorgehens kritisiert. RICŒURS zentraler Kritikpunkt besteht darin, dass BULTMANNs Ansatz zu schnell die Ebene der existentialen Bedeutung im Interpretationsprozess betritt und dabei die des objektiv erklärbaren Sinns vernachlässigt.⁴⁵¹ Dem Interpretationsprozess vorausgesetzt ist vielmehr eine „Ontologie der Sprache“, die eine existentielle Bedeutung erst sinnvoll macht:

„La revendication (Anspruch [sic!]) que Dieu adresse à notre existence par sa parole, si elle doit être pensée, suppose non seulement que le sens du texte soit constitué comme un vis-à-vis idéal de mon existence, mais que la parole elle-même appartienne à l'être qui s'adresse à mon existence. C'est toute une méditation sur la parole, sur la revendication de la parole par l'être, qui s'impose ici, donc toute une ontologie du langage, si l'expression « parole de Dieu » doit être une expression sensée ou, dans les termes de Bultmann, si cet énoncé doit avoir une signification non mythologique.“⁴⁵²

Die hier aufgezeigten Probleme und Anfragen weisen bereits in das Problemfeld des *Wortgeschehens*, wo RICŒUR sie erneut stellt. Denn zum einen handelt es sich beim

⁴⁴⁸ Zusammenfassend zur Bibelhermeneutik: Dosse 2008, 344-354. Zur Entwicklung von RICŒURS Hermeneutik allgemein vgl. Greisch 1993, 199-223, und Waldenfels 1983, 269f, mit der Zielbestimmung: „was uns in der Sprache anspricht und in der Sprache Wirklichkeit wird“ (aaO., 270).

⁴⁴⁹ Vgl. auch zum Folgenden die Analyse von Stricker 2016, die RICŒURS Auseinandersetzung mit BULTMANN anhand der einschlägigen Quellen darstellt und zu folgendem Ergebnis kommt: „Der Dialog zwischen Ricœur und Bultmann gründet auf ihrem gemeinsamen Versuch zu zeigen, 1) dass der Bezug zur Schrift ein lebendiger und transformierender Bezug ist, 2) dass wir ihren Texten trotz der uns von ihnen trennenden kulturellen Distanz zugehörig sind, 3) dass diese Texte uns anreden und uns zu verstehen geben, dass ihre Sache die unsere ist: *Tua res agitur*.“

⁴⁵⁰ Ricœur 1969g, 374 („Dieser Zusammenhang von der Schrift zum Wort und vom Wort zum Ereignis und zu seinem Sinn ist der Kern des hermeneutischen Problems.“).

⁴⁵¹ So auch Stricker 2016, 25.

⁴⁵² Ricœur 1969g, 391 („Der Anspruch (revendication), den Gott durch sein Wort, wenn es gedacht werden muß, an unsere Existenz richtet, setzt nicht nur voraus, daß der Sinn des Textes wie ein ideales Gegenüber zu meiner Existenz verfasst ist, sondern daß das Wort selbst dem Sein zugehört, das sich an meine Existenz wendet. Dies ist alles eine Meditation über das Wort, über den Anspruch des Wortes durch das Sein, die sich hier aufdrängt, also alles eine Ontologie der Sprache, wenn der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ ein sinnvoller Ausdruck sein soll oder, wie Bultmann sagt, wenn diese Äußerung eine nicht-mythologische Bedeutung haben soll.“ Zur Übersetzung vgl. Ricoeur 1973a, 474).

Wortgeschehen um eben einen solchen Versuch, eine „Ontologie der Sprache“ theologisch zu erarbeiten, zum anderen ist das *Wortgeschehen* selbst ein theologischer Ausdruck, der sinnvoll und vernünftig verwendet werden sollte. Sowohl das Konzept als auch der Begriff werden also unter diesen Voraussetzungen kritisiert, die bereits in der Auseinandersetzung mit BULTMANN begegnen.

Die Arbeit am Sinn eines Textes oder Begriffes einzufordern bleibt ein zentrales Argument in RICŒURS Philosophie, zumal es durch sprachphilosophische Entwicklungen noch verstärkt wird: Bis Mitte der 1970er Jahre sind RICŒURS Arbeiten geprägt von der Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus. Es handelt sich dabei im Grunde um eine Methodendiskussion, die vor allem die Stellung der historisch-kritischen Exegese zum Gegenstand hat. GERHARD VON RADS formgeschichtliche Arbeiten zur Theologie des Alten Testaments⁴⁵³ sind in diesem Zusammenhang ein wichtiger Analysegegenstand für RICŒUR. Hermeneutisch steht in dieser Zeit die Texttheorie im Vordergrund,⁴⁵⁴ spezifisch in Gestalt einer Autonomie des Textes gegenüber seinen Entstehungsbedingungen, die allerdings nicht zu einer Idealisierung führen soll. Damit besteht eine doppelte Frontstellung gegen eine Historisierung beziehungsweise Psychologisierung (im Sinne der romantischen Hermeneutik) und gegen den strukturalistischen Ansatz eines absoluten, das heißt referenzlosen, Textes. RICŒUR bearbeitet diesen Konflikt, indem er den Text vom Diskurs als „event“⁴⁵⁵ herleitet und daher das hermeneutische Ziel so bestimmt, den Text wieder als eine (aktualisierte) Rede zu interpretieren: In der Struktur des Textes zeigt sich eine Sinnbewegung, die der Leser sich aneignen muss, um den Text zu verstehen.⁴⁵⁶ In seiner Interpretationstheorie verbindet er folglich „Erklären“, also das Erfassen der Textstruktur, und „Verstehen“, also das Nachvollziehen der Textintention. Somit wird ein vielschichtiges Textverständnis Grundlage der hermeneutischen Reflexion und exegetischen Arbeit.

⁴⁵³ Vor allem verweist RICŒUR mehrfach auf VON RADS „*Theologie des Alten Testaments*“ (hier: Rad 1975), z.B. in Ricœur 1971c.

⁴⁵⁴ Siehe auch zum Folgenden den programmatischen Aufsatz: Ricœur 1986g (1970). Ausführlicher dazu s.u., II.3.3.

⁴⁵⁵ Ricoeur 1975, 66.

⁴⁵⁶ Ricœur 1986g, 156: „Ce que veut le texte, c'est nous mettre dans son sens, c'est-à-dire – selon une autre acception du mot « sens » – dans la même direction. [...] Expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte ; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte.“ („Das, was der Text will, das ist uns in seinen Sinn [sens] stellen, das heißt, – gemäß einer anderen Bedeutung des Wortes ‚sens‘ – in die gleiche Richtung. Erklären heißt, die Struktur, das heißt die inneren Abhängigkeitsbeziehungen, die die Statik des Textes konstituieren, zu enthüllen; Interpretieren heißt, dem Gedankengang zu folgen, der durch den Text eröffnet wird.“).

Den hermeneutischen Prozess, in dem sich die Interpretation vollzieht, hat RICŒUR in Bezug auf die Metapher weiterverfolgt (v.a. „*La métaphore vive*“, (Ricœur 1975). Die Metapher wird zum Paradigma der poetischen, das heißt schöpferischen, Funktion von Sprache: Indem sie die gewöhnliche Referenz stört, eröffnet sie eine zweite Referenz und damit einen neuen Wirklichkeitsbezug.⁴⁵⁷ Von dieser Theorie der Metapher, die RICŒUR auch auf die Sprache der Bibel bezogen hat, erhält die theologische Hermeneutik entscheidende Impulse für die Gleichnisforschung.⁴⁵⁸ In diesem Themenbereich ist EBERHARD JÜNGEL für RICŒUR ein wichtiger Gesprächspartner; dies ist deutlich sichtbar an der bedeutenden gemeinsamen Publikation zur Metapher, wo dieser metaphortheoretische Ansatz im Rahmen biblischer Hermeneutik dargestellt wird.⁴⁵⁹

Das erweiterte Konzept der Hermeneutik auf Text- und Selbstverständnis, besonders in „*Temps et récit I–III*“ (Ricœur 1983); (Ricœur 1984) ; (Ricœur 1985) und „*Soi-même comme un autre*“ (Ricœur 1990), erhöht schließlich noch die Relevanz der biblischen Texte für die Existenzdeutung.

Vor diesem Hintergrund soll nun RICŒURS Verständnis des Begriffs „*Wortgeschehen*“ herausgestellt werden.

1.2. Ricœurs Übersetzung des Begriffs „*Wortgeschehen*“ als Verknüpfung zu sprachphilosophischen Ansätzen

RICŒUR differenziert nicht explizit zwischen den theologischen Konzepten *Wortgeschehen* und *Sprachereignis*, vielmehr verwendet er selbst meist den Begriff *Wortgeschehen* und übernimmt als Rezipient die Begriffe der jeweiligen Autoren, oftmals als deutsche Fachbegriffe.⁴⁶⁰ In seiner Auseinandersetzung bemüht er sich außerdem bisweilen um eine angemessene Übersetzung des Begriffs ins Englische und vor allem ins Französische. Angemessen heißt, einen französischen beziehungsweise englischen Ausdruck zu finden, der das gemeinte

⁴⁵⁷ „Die Aufhebung des Verweisungsbezugs der Umgangssprache [...] ist [...] die negative Bedingung dafür, daß eine andere Verweisungsdimension der Sprache und eine andere Dimension der Wirklichkeit selbst freigesetzt wird.“ (Ricœur 1974c, 51). Ausführlicher dazu s.u., II.3.2.

⁴⁵⁸ Dies ist allein schon daran zu sehen, dass seine Überlegungen zu Metaphern besonders oft von neutestamentlichen Arbeiten rezipiert wurden. Dazu genauer unter III.

⁴⁵⁹ Ricoeur und Jüngel 1974, der Bedeutung dieser Publikation als Einsatzpunkt der deutschsprachigen RICŒURrezeption und Kern der neuen Gleichnisforschung wird in III.1.3. weiter nachgegangen.

⁴⁶⁰ Beispielsweise in: Ricœur 1968a, 334; Ricoeur 1975, 63; 136; Ricoeur 1977, 21.

Konzept wiedergeben kann. Bekanntlich weist die Übersetzung somit auf die Interpretation des Konzeptes hin. Somit sind RICŒURS Übersetzungsvorschläge ein erster Zugang zu seiner Auseinandersetzung mit dem *Wortgeschehen* und ermöglichen eine Orientierung darüber, wie RICŒUR das *Wortgeschehen* auffasst. Dabei entwickelt sich RICŒURS Arbeit am Begriff so, dass er zunächst Ende der 1960er Jahre nach einer möglichst „wörtlichen“ Entsprechung sucht, dann in eine kritische Auseinandersetzung geht, in der seine eigene Position mehr und mehr in den Vordergrund tritt und sich schließlich Mitte der 1970er Jahre von dem theologischen Begriff absetzt. Entsprechend unterschiedlich sind RICŒURS Übersetzungsansätze, wobei die Zielsprachen neben der konzeptuellen Entwicklung einen weiteren entscheidenden Aspekt darstellen. Denn mit den englischen oder französischen Ausdrücken verbindet sich jeweils ein Diskurskontext, den RICŒUR in seine Reflexionen über das *Wortgeschehen* einfließen lässt.

Der englische Begriff „speech-event“ in RICŒURS großem Aufsatz „*Biblical Hermeneutics*“,⁴⁶¹ lässt vermuten, dass das theologische *Sprachereignis* im Hintergrund steht, zumal im Laufe des Aufsatzes auf ERNST FUCHS und EBERHARD JÜNGEL verwiesen wird, die beide diesen Begriff bevorzugen.⁴⁶² Die Entscheidung für „speech“ wird nicht begründet, zeigt aber, dass es nach RICŒURS Verständnis nicht um „Sprache“ allgemein (engl.: „language“), sondern um „Rede“, im Sinne des gesprochenen Wortes, geht.

Als Merkmale eines „event“ nennt RICŒUR „a speaker, a world, and a vis-à-vis“,⁴⁶³ die alle zur Sprache kommen. Die sprachliche Äußerung steht nicht für sich, sondern ist in Bewegung zwischen diesen drei Polen. Die Kommunikation macht Sprache also zum Ereignis: Sprecher, Welt und Empfänger teilen sich durch Sprache mit. RICŒUR geht es in diesem Zusammenhang darum, den Text als Diskurs darzustellen, um auch in der schriftlichen sprachlichen Äußerung die Mitteilungsstruktur aufzuzeigen.⁴⁶⁴ In diesem Sinne formuliert er: „discours as an ‘event’“. ⁴⁶⁵ Der Ereignischarakter besteht beim Text in der Bewegung zwischen dem Text, seiner Welt und dem Leser. Als ein derartiger Diskurs stellt der Text ein Ereignis dar, das sich im Lesen verwirklicht, wenn der Leser sich in die Welt des Textes begibt.

Mit dem Begriff „speech-event“ betont RICŒUR also, dass Sprache dann Ereignis werden kann, wenn zwischen Mensch und Text im Diskurs kommuniziert wird, also *Mitteilung* im wörtlichen Sinne geschieht. Die Formulierung „discours as an ‘event’“ verweist darüber hinaus auf eine

⁴⁶¹ Ricoeur 1975, 66.

⁴⁶² Ricoeur 1975, 63 (FUCHS); 136f (JÜNGEL).

⁴⁶³ Ricoeur 1975, 66.

⁴⁶⁴ Zu RICŒURS Textbegriff: II.3.3.

⁴⁶⁵ Ricoeur 1975, 66.

komplexe Verhältnisbestimmung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Diese erfordert zunächst eine hermeneutische Reflexion, um auch den Text als Diskurs zu erfassen oder unterschiedliche Arten des Diskurses zu differenzieren. Es lassen sich keinerlei Hinweise darauf finden, dass HEIDEGGERS *Ereignisk*onzept für RICŒUR in dieser Übersetzung eine Rolle spielt. Ihm geht es hier offensichtlich nicht um ontologische Probleme, sondern um einen Wirklichkeitsbezug und eine Wirklichkeitswirkung von Sprache zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Darauf weist der Kontext der Sprechakttheorie hin,⁴⁶⁶ der mit einer weiteren Übersetzungsmöglichkeit für das *Sprachereignis* aufgerufen wird:

Das „speech-event“ setzt RICŒUR ins Verhältnis zu einem „speech-act“ (*Sprechakt*) und bringt es somit in Verbindung zu dem klassischen Begriff der Sprechakttheorie.⁴⁶⁷ Allerdings argumentiert er nicht für eine Gleichsetzung der Begriffe, sondern behält beide bei. Dabei erscheint das „speech-event“ als der weitere Begriff, weil er neben den Ereignisdimensionen der Rede auch den „speech-act“ umfasst, der präziser die Art der sprachlichen Äußerung an sich bezeichnet (deskriptiv, performativ usw.). Auch wenn es ein ursprüngliches „speech-event“ gibt, das situativ verortet wird, erhält der Text das Potential durch eine hermeneutische Interpretation aktualisiert, also erneut „speech-act“, zu werden.

RICŒUR eröffnet insgesamt ein Begriffsfeld zwischen „discours“, „speech-event“ und „speech-act“, das verschiedene Aspekte des theologischen Begriffs *Sprachereignis* differenzieren kann, auch wenn er keine explizite Übersetzung angibt. Denn auch in den theologischen Konzepten wird die Grundfunktion von Sprache darin bestimmt, jemandem etwas mitzuteilen.⁴⁶⁸ Auf einer weiterführenden Ebene drückt das theologische *Sprachereignis* die Eigenständigkeit des Textes gegenüber dem Leser aus, sodass der Interpretationsprozess als Begegnung erscheint.⁴⁶⁹ Schließlich ist auch hier die Mündlichkeit als ursprüngliche Struktur von Sprache verstanden, die damit gleichzeitig Interpretationsziel ist.⁴⁷⁰ Besonders gilt dies für die Texte des Neuen Testaments, die ursprünglich mündliche Verkündigung waren und wieder zu lebendiger Verkündigung werden sollen.

⁴⁶⁶ Vgl. auch die Einordnung in strukturalistische Sprachkonzepte („instance de discours“, „langue“/„parole“; Bedeutung der Aussage, des Aussageaktes, des Aussagesubjektes): Ricœur 1975, 92. RICŒUR kennt HEIDEGGERS ontologisches Konzept allerdings gut und setzt sich an anderer Stelle auch damit auseinander (Ricœur 1975, 393-399).

⁴⁶⁷ Ricoeur 1975, 66f, auch unter Verwendung der klassischen Sprechaktkategorien: „illucutionary traits (the sentence as ‘descriptive’ or ‘performative’; as ‘order’ or ‘wish’)“.

⁴⁶⁸ Fuchs ²1965f, 128; Ebeling ³1975c, 40.

⁴⁶⁹ Ebeling 1962, 15; Fuchs 1965c, 403.

⁴⁷⁰ Nochmals: Fuchs 1965c, 403; Ebeling 1979a, 57.

Häufiger und direkt auf den deutschen Begriff *Wortgeschehen* bezogen macht RICŒUR Übersetzungsvorschläge in französischen Texten, aber auch hier lässt sich seine philosophische Perspektive erkennen. Es begegnen folgende Varianten: „procès de parole“ („*Wortprozess*“), „événement de parole“ („*Wortereignis*“), „devenir de la parole“ („*Werden des Wortes*“).⁴⁷¹ Zentral ist die Übersetzungsfrage 1967 in der Auseinandersetzung mit EBELINGS Begriff des *Wortgeschehens*, den RICŒUR als zentralen Aspekt von EBELINGS Theologie bearbeitet.⁴⁷² Wo die Offenbarung und Jesus Christus als *Wortgeschehen* bezeichnet werden, verwendet RICŒUR „événement de la parole“.⁴⁷³ Man kann hier erkennen, dass es sich um einmalige Ereignisse handelt. Diesen bestimmten Aspekt des theologischen *Wortgeschehens* bezeichnet „événement“.

An anderer Stelle kann RICŒUR das „Geschehen“ als Entwicklung und Entfaltung einer Sache, gerade gegenüber ihres plötzlichen und begrenzten Auftretens interpretieren.⁴⁷⁴ Das beschreibende Vokabular im Französischen bietet neben „se déployer“ („*sich ausbreiten, sich entfalten*“) und „se développer“ („*sich entwickeln*“) wiederholt Komposita von „venir“ („*kommen*“, „*advenir*“ – „*ankommen, geschehen*“, „*devenir*“ – „*werden, entstehen*“).⁴⁷⁵ Alle diese Verben vermitteln die Aktivität des Wortes und seinen Bezug auf die Erfahrung.⁴⁷⁶ RICŒUR verweist dazu auf den Aspekt in EBELINGS Konzept, in dem es vor allem um die Bewegung des Wortes zwischen Offenbarung, Schrift und Verkündigung geht. Dies bietet für RICŒUR das Kriterium, die Übersetzung „procès“ („*Prozess*“) zu wählen, in der eben diese Dynamik und Wirkung des Wortes deutlich wird. Er erwähnt noch den vergleichbaren Ausdruck „échéance“ („*Ablauf*“),⁴⁷⁷ auch um eine gewisse Offenheit der Übersetzung auszudrücken, weil kein französischer dem deutschen Ausdruck exakt entspricht. Daher betont RICŒUR die Rolle der Theologie, die das wie auch immer ausgedrückte Konzept entwickeln und darstellen muss, da es sich um das zentrale Problem der Theologie handelt.

Ähnlich wie „speech“ im Englischen wählt RICŒUR in allen französischen Varianten die Vokabel, die die Mündlichkeit der Sprache wiedergibt: *parole*. Auch dieser Begriff steht in Verbindung zu einem sprachphilosophischen Ansatz, nämlich dem Strukturalismus, der Rede

⁴⁷¹ Die ersten beiden Ausdrücke in: Ricœur 1967b, 43, der zweite und der letzte in: Ricœur 1968a, 334.

⁴⁷² Ricœur 1967b.

⁴⁷³ Ricœur 1967b, 41; vgl. „événement“ in Bezug auf die Offenbarung und als Übersetzung für *Wortgeschehen*: 43.

⁴⁷⁴ Ricœur 1967b, 43.

⁴⁷⁵ „devenir“ in: Ricœur 1968a, 334; alle anderen Verben in: Ricœur 1967b, 43.

⁴⁷⁶ Ricœur 1968b, 28: „La parole en outre se déplace vers une expérience, vers une réalité. [...] Le sens d’une parole, c’est de pointer vers une expérience.“ („*Das Wort bewegt sich außerdem auf eine Erfahrung zu, auf Realität. Der Sinn eines Wortes ist es, auf eine Erfahrung zu verweisen.*“)

⁴⁷⁷ Ricœur 1967b, 43.

als konkrete Äußerung vom allgemeinen Zeichensystem der *langue* unterscheidet.⁴⁷⁸ Allerdings geht der klare Erfahrungsbezug, für den das „Geschehen“ steht, über die strukturalistische Einteilung hinaus, weil er das Sprachsystem verlässt und Sprache auf die Erfahrung bezieht.⁴⁷⁹ Eine strenge strukturalistische Position würde diese Referenz ausschließen. *Parole* enthält darüber hinaus, deutlicher als das englische „speech“, auch einen theologischen Bedeutungsaspekt. Ähnlich wie der deutsche Ausdruck „Wort Gottes“ wird *parole* zur Bezeichnung der Bibel ebenso verwendet wie für Jesus Christus.⁴⁸⁰ Insofern kann *parole* das semantische Feld des theologischen Begriffs *Wortgeschehen* ausdrücken und ist daher in diesem Kontext mit dem deutschen Begriff „Wort“ gut vergleichbar.

Während dieser erste Bestandteil des Ausdrucks *Wortgeschehen / Sprachereignis* in jeder Übersetzungsvariante auftritt, stellt RICŒUR unterschiedliche Überlegungen für „Geschehen“ und „Ereignis“ an, um dem deutschen Ausdruck möglichst nahe zu kommen.⁴⁸¹ Unter Verweis auf ERNST FUCHS und GERHARD EBELING übersetzt er „événement de la parole“, ohne dabei einen der deutschen Begriffe zu zitieren.⁴⁸²

Daraus lässt sich schließen, dass er beide theologischen Begriffe *Wortgeschehen* und *Sprachereignis* gleichsetzt oder zumindest – berechtigterweise – für vergleichbar hält. Hier geht es RICŒUR um die Gegenüberstellung von sprachlichem Ereignis und geschichtlichem Ereignis, in der „événement“ zum Leitbegriff wird. Daher ist zu vermuten, dass die Wortwahl, die dem deutschen „Ereignis“ am nächsten steht, sich aus dieser Verhältnisbestimmung ergibt und auch im französischen Ausdruck keine seinsphilosophische Bestimmung im Sinne HEIDEGGERS gemeint ist.

Die französischen Übersetzungsvarianten für *Sprachereignis/Wortgeschehen* bieten zwar ebenfalls Verbindungen zu philosophischen Begriffen, zumal sie die Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus anklingen lassen, nähern sich aber mehr als die englischen Begriffe den theologischen Bedeutungsaspekten an. „Procès de parole“ wird zur bevorzugten Übersetzung für RICŒURS Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen über das *Wortgeschehen*, die schwerpunktmäßig Ende der 1960er Jahr im Rahmen der Bibelhermeneutik und anhand der maßgeblichen theologischen Positionen stattfindet. Der theologische Begriff dient ihm Ende

⁴⁷⁸ Saussure 2001, 11 (zur Übersetzung bes. Anm. 1) und 16f. Übersetzung von *parole* hier: „Sprechen“ (aaO., 13, Anm. 1).

⁴⁷⁹ Ricœur 1968a, 343.

⁴⁸⁰ Larousse.fr, Art. „Parole“: „Porter, prêcher la bonne parole, prêcher l'Évangile.“ *Parole* ist auch Synonym für „promesse“ (*Versprechen/Verheißung*).

⁴⁸¹ Vgl. Ricœur 1967b, 43.

⁴⁸² Ricœur 1977, 21, der genauere Zusammenhang gehört zur Kritik, s.u., II.1.3.

der 1970er Jahre als kritisiertes, nahezu überwundenes Problem, das deshalb nur noch am Rande erwähnt wird.⁴⁸³

1.3. Kritik aus philosophischer Perspektive im theologischen Sinne

RICŒURS Kritik gilt dabei dem Begriff und seinen Schwierigkeiten, nicht jedoch dem bezeichneten theologischen Problem. An den Übersetzungsvarianten wird deutlich, dass RICŒUR sich mit der theologischen Fragestellung vertraut gemacht hat und versucht, den gemeinten Sachverhalt zu erfassen. Er stellt das Konzept grundsätzlich nicht in Frage, sondern wendet sich ihm interessiert zu, weil es wie seine eigenen Überlegungen auf dem Zusammenhang von Sprache und Existenz basiert. Von diesem philosophischen Standpunkt aus kann er beurteilen, dass der Begriff verschiedene Probleme aufwirft, die es schließlich schwierig machen, das theologische Konzept zu verstehen.

1.3.1. Erster Kritikpunkt: Das *Wortgeschehen* als idealistisch verkürzter Begriff

RICŒUR kritisiert, dass die Konzentration auf das Wort zu einem Idealismus des *Wortgeschehens* führt.⁴⁸⁴ Dabei wirft er der Theologie des Wortes von GERHARD EBELING und ERNST FUCHS vor, dass sie verkürzt oder zu eng führt, was das biblische Zeugnis eigentlich (alles) umfasst. „Idealismus“ ist folglich so gemeint, dass die biblischen Zeugnisse zuerst und allein als *Sprachereignisse* gesehen werden, sodass die Ereignissen in der Geschichte, die die Zeugnisse begründen und auf die sie letztlich zielen, nur als sprachliche Ereignisse interpretiert werden.

RICŒUR spricht sich durchaus dafür aus, die biblischen Geschichten als sprachliche Zeugnisse zu analysieren, allerdings führt diese Analyse dazu, dass erzählte und ereignete Geschichte, Erzähler und Bekennender nur als Einheit verstanden werden können. Das Argument stützt sich also vor allem auf die Gattungen biblischer Sprache: Besonders die Erzählung gibt Gott als Handelnden zu erkennen, der reale, geschichtliche Ereignisse bewirkt.⁴⁸⁵ Gottes Handeln in der Wirklichkeit motiviert die Erzählung, sodass es ohne historischen Bezugspunkt der

⁴⁸³ Damit hat sich das bezeichnete Konzept allerdings nicht erledigt, vielmehr bietet RICŒUR gerade mit diesem kritischen Aufsatz (Ricoeur 1975) eine seiner ausführlichsten Arbeiten zur Offenbarung und Bibelhermeneutik.

⁴⁸⁴ Dieser Kritikpunkt wird ausgeführt in: Ricoeur 1977, 21f. Die zentrale These lautet: „A l'encontre de ce que l'on pourrait appeler l'idéalisme de l'événement de parole, il faut réaffirmer le réalisme de l'événement d'histoire.“ (aaO., 21. „Im Gegensatz zu dem, was man Idealismus des Wortgeschehens nennen könnte, muss wieder ein Realismus des Geschichtsgeschehens betont werden.“).

⁴⁸⁵ Ricoeur 1977, 21. RICŒUR äußert sich in diesem Aufsatz zu verschiedenen biblischen Redeformen.

Offenbarung kein Wort darüber gäbe. Die Gattung der Prophetie bezieht Gottes Wirken auf die Zukunft der Wirklichkeit und kündigt segensreiche oder – zumeist und ursprünglich – zerstörerische Veränderung im Namen Gottes an.⁴⁸⁶ In den biblischen Zeugnissen drückt sich also die Hoffnung aus, dass Gott in unserer Welt gehandelt hat oder handeln wird. In jedem Fall führt die Interpretation der Gattungen RICŒUR dazu, den Wirklichkeitsbezug der Offenbarung als unverzichtbares und wesentliches Element herauszustellen.⁴⁸⁷ Theologie, die sich auf die biblische Offenbarung beruft, muss daher diesen Bezug berücksichtigen, gerade weil sie der Bedeutung des Wortes nachgehen will. Das Wort ist an sich als Ereignis ein wichtiger hermeneutischer Reflexionsgegenstand und Grund zur intensiven Beschäftigung mit den Zeugnissen der Offenbarung, allerdings ist das Wort keine autonome und ideale Größe, sondern erst in seinem Bezug zu realen Ereignissen vollständig erfasst.

RICŒUR führt sein Argument im Sinne der Theologie, aber aus der Perspektive des hermeneutischen Philosophen. Zwar setzt er auch beim Wort der Offenbarung an, um dessen Verständnis sich die Theologie bemüht, fordert dann aber die entsprechende hermeneutische Konsequenz, den Realitätsbezug des Wortes zu bedenken. Die Interpretation kann nicht auf die lexikalische oder theologische Bedeutung des Wortes beschränkt werden, sondern muss auch einschließen, was das Wort außerhalb der Sprache benennt und bewirkt. Was sich hier zunächst als Problem der biblischen Hermeneutik stellt, betrifft weitergehend auch eine Verhältnisbestimmung von Sprache und Wirklichkeit. In dieser grundsätzlichen Frage werde ich später nochmals auf RICŒURS Kritikpunkt zurückkommen (IV.2.1.).

1.3.2. Zweiter Kritikpunkt: Das *Wortgeschehen* als unkritischer Begriff

Ein zweiter Kritikpunkt ergänzt den ersten, weil die Idealisierung zwar vor allem im außersprachlichen Bezug des Wortes, aber auch auf begrifflicher Ebene problematisch ist.⁴⁸⁸

RICŒURS Interesse ist es wiederum, den theologischen Ansatz einer „Theologie des Wortes“ zu stärken und den theoretischen Schwächen ihrer Argumentation Abhilfe zu schaffen.

RICŒUR wirft den Theologen vor, dass sie zwar das „Wort“ in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen, aber nicht die Konsequenz ziehen, sich mit linguistischen Ansätzen

⁴⁸⁶ Ricœur 1977, zum Verhältnis von Narration und Prophetie: 21f. Zur Prophetie: 17f – hier stellt RICŒUR die doppelte Autorenschaft prophetischer Texte als zentrales Merkmal heraus, die einen Sprecher und die Stimme Gottes erkennen lässt.

⁴⁸⁷ Ricœur 1977, 22.

⁴⁸⁸ Vgl. auch zum Folgenden Ricœur 1968a, 334.

auseinanderzusetzen. Sie flüchten sich damit gewissermaßen in eine unkritische Haltung gegenüber ihrer zentralen Kategorie. Die theologische Bedeutung des „Wortes“ verliert dadurch an Plausibilität, dass sie nicht mit den „profanen“ Phänomenbeschreibungen ins Gespräch kommt. Erst dadurch wird aber die ganze Tiefe des Phänomens erfasst, weil es auf mehreren Ebenen und aus unterschiedlichen Perspektiven beschrieben werden kann. Das Gespräch mit anderen Wissenschaften sieht RICŒUR daher als verpflichtend an.⁴⁸⁹

Neben dieser selbstverschuldeten Schwäche in der Argumentation spricht vor allem ein theologischer Grund für die intensive Auseinandersetzung mit aktuellen linguistischen Konzepten: Da das „Wort“ sein Ziel in der gegenwärtig verständlichen Verkündigung hat, müssen die Bedingungen des gegenwärtigen Verstehens gerade nicht-theologischer Sprache befragt werden.⁴⁹⁰ Dieser Zugang dient dem theologischen Interesse, das „Wort“ auf allen Bedeutungsebenen, das heißt das Wort Gottes als Schöpferwort, als Jesus Christus, als biblisches Kerygma und als aktuelle Verkündigung, zu durchdenken und zu interpretieren.

Dabei bestimmt auch RICŒUR die Aufgabe der Theologie darin, diese Bedeutungsebenen in einen sinnvollen Zusammenhang zu stellen, das heißt, ihre innere Verbindung und Einheit aufzuzeigen. Was theologisch einleuchtet, ist linguistisch gesehen nicht unmittelbar überzeugend. Anders gesagt ist es von „Gott“ aus gedacht unproblematisch, das Wort Gottes als erstrebenswerte Einheit zu interpretieren, vom „Wort“ aus gedacht ergeben sich allerdings sehr wohl Probleme, diese Einheit auf den verschiedenen Ebenen des Wortes zu vertreten. Im Sinne der Theologen stellt RICŒUR deswegen die Frage: „Comment exprimer le «procès de la parole» dans le champ de ces disciplines linguistiques?“⁴⁹¹ Diese Frage wird anhand der Struktur des *Wortgeschehen* beantwortet, sodass also auch die linguistische Funktion des Konzeptes reflektiert wird. Die theologische Arbeit am *Wortgeschehen*, das der Schlüsselbegriff für eine umfassende theologische Hermeneutik ist, hat einen wichtigen kritischen Anteil an der Auseinandersetzung mit den (nicht-theologischen) Sprachwissenschaften. Dazu zählt RICŒUR neben der klassischen Linguistik die Semiologie,

⁴⁸⁹ Ricœur 1968a, 334 (kursiv von mir): „En poussant ainsi la notion de parole et le problème de l'interprétation dans une position centrale, le théologien se place lui-même dans une situation qui, *inévitablement*, le confronte avec toutes les sortes des études linguistiques. [...] C'est donc le procès de parole lui-même qui *condamne* le théologien à en venir aux mains [...] avec toutes les sortes de problèmes posés par le linguiste, le sémiologiste, le logicien, le philosophe, le psychoanalyste, etc.“ („*Indem er den Begriff des Wortes und das Problem der Interpretation so in eine zentrale Position rückt, bringt sich der Theologe selbst in eine Situation, die ihn unausweichlich mit allen Arten linguistischer Studien konfrontiert. Es ist daher das Wortgeschehen selbst, das den Theologen dazu verdammt sich mit allen Arten von Problemen, die der Linguist, der Logiker, der Philosoph, der Psychoanalytiker usw. stellt, vertraut zu machen.*“).

⁴⁹⁰ Ricœur 1968a, 344.

⁴⁹¹ Ricœur 1968a, 334 („*Wie das ‚Wortgeschehen‘ auf dem Feld dieser linguistischen Disziplinen ausdrücken?*“).

auch in ihrer anthropologischen Anwendung, die Logik, Philosophie, Soziologie und Psychoanalyse. Diese Wissenschaften, die auf unterschiedliche Weise nach dem Verhältnis von Mensch, Sprache und Wirklichkeit fragen, dienen im konstruktiven Sinne dazu, die theologische Position zu relativieren und gerade dadurch zu stärken.

Bei der Rezeption HEIDEGGERS durch die Hermeneutische Theologie handelt es sich zwar bereits um eine Auseinandersetzung mit einer philosophischen Position, sie stellt jedoch für RICŒUR eher eine Einordnung in die Forschungsschulen dar, ohne dass er sie genauer auf ihre systematischen Zusammenhänge untersucht.⁴⁹² Allerdings bringt er durch seine Arbeit an dem gestellten Problem, einem theologischen Sprachverständnis, selbst an entscheidender Stelle HEIDEGGERS Sprachverständnis ein.⁴⁹³ Dies könnte damit erklärt werden, dass HEIDEGGER für RICŒURS Hermeneutik allgemein eine wichtige Position darstellt, die aber auch aus seiner Sicht mit den theologischen Entwürfen in Verbindung gebracht werden kann.⁴⁹⁴ Auch wenn es also diese Verbingung zwischen dem *Wortgeschehen* und einer philosophischen Position gibt, behält RICŒURS Kritik dennoch ihre Berechtigung. Die Bezugnahme ist für den Philosophen nicht explizit genug und schöpft das kritische Potential nicht aus, das eine hermeneutische Vertiefung des Sprachbegriffs bewirken könnte.

Beide bisher erwähnten Argumente gründen sich also in der Sache selbst: Weil das *Wortgeschehen* sich auf die Wirklichkeit bezieht, muss auch die Theologie diesen Bezug hermeneutisch bearbeiten; weil das *Wortgeschehen* ein sprachliches Konzept ist, muss die Theologie andere Sprachwissenschaften zu Rate ziehen.

1.3.3. Dritter Kritikpunkt: Das *Wortgeschehen* als missverständlicher Begriff

Ein letztes Argument ergibt sich aus dem vorigen und verschärft dessen Kritik:

„Le procès de parole, [...] qui est placé au centre de certaines théologies d'aujourd'hui, suppose sans aucun doute que nous avons une sorte d'intelligence spontanée de ce que

⁴⁹² Z.B. Ricœur 2006b, 75f.

⁴⁹³ Ricœur 1968a, 345, mit Verweis auf „*Sein und Zeit*“, aber auch auf spätere Schriften. Dass RICŒUR auf die Bedeutung HEIDEGGERS für die theologischen Entwürfe nicht explizit aufmerksam macht, könnte auch daran liegen, dass er sich vorwiegend mit EBELING auseinandersetzt, dessen HEIDEGGERbezug nicht so deutlich im Vordergrund steht, wie FUCHS‘.

⁴⁹⁴ Ein Beispiel dafür ist Ricoeur 1974b, 41.

c'est qu'un procès de parole, de ce qu'est que parler, dans le rapport entre exprimer, communiquer et signifier.“⁴⁹⁵

Ein „spontanes Verständnis“ ist erforderlich, da die theologischen Ansätze keine Differenzierung ihrer Schlüsselbegriffe bieten. Dabei weisen sprachphilosophische Theorien über das „Wort“ auf komplexe Zusammenhänge hin, die die Interpretation einer sprachlichen Einheit problematisieren. Ein „spontanes Verständnis“ ist deswegen möglicherweise missverständlich und in jedem Falle eine Unterbestimmung des Problems. RICŒUR weist in dem zitierten Abschnitt auf verschiedene Funktionen des Wortes hin, die sich im *Wortgeschehen* undifferenziert überlagern.⁴⁹⁶ Ein Wort ereignet sich auf verschiedenen Ebenen des Sprechens, des Ausdrückens, Mitteilens und Bedeutens, und wirkt auf verschiedene Weise. Es kann dadurch sehr unterschiedliche Arten von sprachlichen Äußerungen geben, beispielsweise das Symbol oder das systematische Konzept, die voneinander abgegrenzt und hermeneutisch ins Verhältnis gesetzt werden müssen. Dafür bietet zum Beispiel die Sprechakttheorie mögliche Kategorien. Die Ebenen und Arten des „Geschehen“ stellen sich also differenzierter dar, als der Begriff „*Wortgeschehen*“ es erfassen kann.

Ein spontanes Verständnis dessen, was mit „Wort“ gemeint ist, kann ebensowenig vorausgesetzt werden, vielmehr bedarf es einer linguistischen Reflexion. Aus linguistischer Perspektive gehören in diese Reflexion Merkmale wie Semantik und Polysemie, also die Fragen, wie ein Wort überhaupt etwas bedeuten kann und welche Funktion die Mehrdeutigkeit der Wörter hat. Von einer derartigen Klärung, was mit „Wort“ gemeint ist, profitierten dann nicht nur die Exegese biblischer Texte, sondern auch der theologische Ausdruck *Wortgeschehen*, dessen hermeneutische Funktion klarer gefasst werden könnte. Das weite Bedeutungsspektrum des Begriffs *Wortgeschehen* ließe sich also durch eine linguistische Reflexion genauer beschreiben und damit besser abgrenzen.

Kurz gesagt: Die mangelnde hermeneutische Reflexion auf den Begriff „*Wortgeschehen*“ birgt die Gefahr, dass unklar bleibt, was eigentlich gemeint ist. Dies führt dazu, dass das theologische Konzept kaum mit einer Außenperspektive vermittelt werden kann, also das wissenschaftliche

⁴⁹⁵ Ricœur 1968a, 343 („Das *Wortgeschehen*, das ins Zentrum bestimmter heutiger Theologien gestellt ist, setzt ohne jeden Zweifel voraus, dass wir ein spontanes Verständnis davon haben, was das *Wortgeschehen* ist, was sprechen im Zusammenhang mit ausdrücken, kommunizieren und bedeuten ist.“). Ähnliche Schlagrichtung hat die Kritik an JÜNGELS *Sprachereignis*, das RICŒUR als „the massive and obscure phrase *Sprachereignis*“ bezeichnet, woraus argumentative Schwäche folgt (Ricœur 1975, 137).

⁴⁹⁶ RICŒUR setzt sich an dieser Stelle nicht konkret mit theologischen Positionen auseinander. Die bisherigen Analysen haben aber gezeigt, dass verschiedene Funktionen des Wortes bei den Theologen gleichermaßen mit *Sprachereignis* bzw. *Wortgeschehen* bezeichnet werden. Vgl. auch zum Folgenden Ricœur 1968a, 343f.

Gespräch erschwert wird. Vor allem dient aber der Begriff damit nicht der Klärung eines theologischen Zusammenhangs, sondern wird selbst zum Problem.

1.4. Zusammenfassung: Philosophisch-hermeneutische Vertiefung des *Wortgeschehens* als Aufgabe

RICŒURS Kritik betrifft sowohl den theologischen Begriff, als auch das damit bezeichnete Konzept: Zum einen beschränken sich die theologischen Entwürfe zu sehr auf ein theologisches Sprachverständnis und vernachlässigen dadurch den geschichtlichen Bezug des Wortes Gottes; dann unterziehen sie den Begriff nicht der Kritik anderer Wissenschaften und reduzieren damit das gemeinte Phänomen auf eine theologische Deutung; schließlich fassen sie den Begriff zu weit, um ein genaues Verständnis zu ermöglichen. Nicht nur der Begriff des *Wortgeschehens* muss also als sprachliches Phänomen hermeneutisch durchdacht werden, sondern auch seine Funktion muss in der Auseinandersetzung mit sprachphilosophischen Theorien interpretiert werden. Dadurch wird das gemeinte Phänomen besser verständlich und somit das theologische Anliegen unterstützt. Die Ansätze, die die Hermeneutische Theologie an den kritisierten Punkten bereits bietet, das heißt sowohl in der Arbeit an der geschichtlichen Dimension des Wortes Gottes, als auch in der sprachphilosophischen Reflexion durch ihre HEIDEGGERrezeption, führen die hermeneutische Konzeption des Wortes Gottes nicht weit genug.

Eine derartige präzisere Ausarbeitung des Konzepts, das mit „*Wortgeschehen*“ nach RICŒURS Kritik eher unzureichend beschrieben ist, hat weitreichende Folgen, gerade weil ihm eine zentrale Stellung in theologischen Entwürfen zukommt. Systematisch ist es nämlich maßgeblich dafür, wie die Offenbarung und die damit verbundenen Topoi (Glaube, Soteriologie, Christologie usw.) verstanden werden. Exegetisch stellt sich die Frage nach hermeneutischem Vorgehen und konkreten Auslegungsmethoden biblischer Texte.

Da diese fachspezifischen Aspekte von dem gleichen Problem abhängen und außerdem theologisch unbestreitbar verbunden sind, finden sich auch in RICŒURS Arbeiten „systematische“ und „exegetische“ Ansätze. Allerdings steht für ihn die Exegese als Arbeit am Textverständnis im Vordergrund. Die Hermeneutik der Bibel ist zentraler Gegenstand von RICŒURS theologischen Arbeiten. Dies kann zum einen aus seiner persönlichen

Glaubensüberzeugung erklärt werden,⁴⁹⁷ ist aber vor allem durch sein philosophisches Interesse begründet. RICŒUR geht es im Grunde um die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen, das immer durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt ist.⁴⁹⁸ RICŒURS philosophischer Ansatz ist daher in einem umfassenden Sinne hermeneutisch, weil dieser seinen Ausgangspunkt bei einer „Verstehenslehre“ von Symbolen nimmt und schließlich über sprachliche Zeichen und Texte auf menschliche Handlungen übertragen wird. Daher bilden seine Überlegungen zum Textbegriff, zur Sprachtheorie und zur Hermeneutik in seiner Philosophie einen Kristallisationspunkt, der als rationaler Diskurs⁴⁹⁹ in das Gespräch mit der biblischen Exegese tritt. Dies ist mit der These begründet, dass es sich bei der Bibel kurz gesagt um eine Textsammlung handelt, die ein Selbstverständnis vermittelt, das spezifisch auf das Reich Gottes ausgerichtet ist.⁵⁰⁰

Insofern ist RICŒURS Philosophie nicht nur in ihrer bibelhermeneutischen Entfaltung vergleichbar mit den theologischen Ansätzen, die er kritisiert. Alle Positionen sehen – mehr oder weniger direkt auf HEIDEGGER bezogen – die Sprache als Zugang zum Wesen des Menschen, weil der Mensch grundsätzlich durch Sprache bestimmt wird. So nennt RICŒUR HEIDEGGERS Sprachverständnis, das das Wesen des Menschen auf das Sein als übergeordnete Struktur öffnet, den entscheidenden Ansatz, die ontologische Begründung von Sprache gegenüber einem strukturalistischen Verständnis zu verteidigen.⁵⁰¹ Auch für FUCHS und EBELING sind Wirklichkeitsverständnis und Selbstverhältnis nur durch Sprache vermittelt.⁵⁰² Dabei differenzieren sie nicht, wie für RICŒUR gleich noch zu zeigen ist, die hermeneutischen Besonderheiten verschiedener „Spracharten“ und allgemeine Zeichen von Symbolen, sowie von Worten. RICŒUR reflektiert auf unterschiedliche Arten der Worte und entwickelt eine Hermeneutik des Textes, der Metapher und dabei auch religiöser Rede. Für die Theologen ist

⁴⁹⁷ RICŒUR war engagierter Protestant und beschreibt auch sein Denken in der Spannung zwischen Philosophie und Glauben: Ricœur 1995a, 16-18, dort die charakterisierenden Stichworte: „dualité“ („Dualität“), „bipolarité“ („Bipolarität“), „double alléance“ („doppelter Treueid“).

⁴⁹⁸ Im Hintergrund steht hier eine Auseinandersetzung mit DESCARTES, HUSSERL und HEIDEGGER: Das Selbst ist sich nicht unmittelbar zugänglich und transparent, vielmehr findet sich das „Cogito“ immer schon in einer Welt vor. Von dieser ontologischen Voraussetzung muss sich das Subjekt erst distanzieren, um zu erkennen. Dass Sprache der Zugang zum Selbstverständnis ist, entspricht dem Ansatz FREUDS. Vgl.: Ricoeur 1991a, 12-15; Mattern 1996, 135.

⁴⁹⁹ RICŒUR spricht auch von „approximation philosophique“ (Ricœur 1969d, 403, „*philosophische Annäherung*“).

⁵⁰⁰ Vgl. Ricœur 1995b, 26 (exegetische Arbeiten als Subjektsreflexion); RICŒUR 1977, 42 („la Bible est un des grands poèmes de l'existence“, „*die Bibel ist eine der großen Dichtungen der Existenz*“).

⁵⁰¹ Ricœur 1968a, 344f; Ricoeur 1975, 87 (mit Bezug auf poetische Sprache).

⁵⁰² Fuchs 1970, 135f; genauer s.o., S. 66-70; Ebeling 1971, 118; genauer I.5.1.2. Hier wie im Folgenden werden die Verweise auf die theologischen Entwürfe bewusst knapp gehalten. Für die ausführliche Darstellung verweise ich auf das Kapitel I. dieser Arbeit.

es im Gegenteil eher wichtig, die Gleichartigkeit jeder Art von Sprache zu betonen, um eine Trennung von göttlicher und menschlicher Sprache zu vermeiden. Dahinter stehen also theologische Sprachkonzepte, bei FUCHS trinitarisch begründet, bei EBELING fokussiert auf die Ambivalenz menschlicher Wirklichkeit gegenüber der Wahrheit des Wortes Gottes.⁵⁰³ Dennoch lassen sie in ihrer Abwertung der *beschreibenden* gegenüber der *eigentlichen* Sprache der Wahrheit – bei FUCHS vor allem die Dichtung⁵⁰⁴ – durchaus Unterscheidungen erkennen. Bei EBELING ist Sprache aus theologischen Gründen in unheilvolles und erlösendes *Wortgeschehen* zu unterteilen, wobei er festhält, dass sich die Unterteilung an der Wirkung festmacht.⁵⁰⁵ Entscheidend ist aber, dass derartige Unterscheidungen nicht hermeneutisch bearbeitet werden, weil sich der existentielle Bezug einer Äußerung der „eigentlichen“ Sprache gewissermaßen selbst evident macht. Wo sich der Mensch in das wahre *Wortgeschehen* begibt, erschließt sich ihm sein Sein, unabhängig von der Wortart, der Textgattung oder ähnlichen hermeneutischen Problemen. Diese These wird – wie bereits gezeigt – christologisch begründet.⁵⁰⁶ Weil das Wort Gottes aus dieser Perspektive das wahre Wesen der Sprache ist, werden auch die weiten Begriffe „Sprache“, „Wort“ und „Wort Gottes“ nicht genauer unterschieden. Methodisch räumen beide Theologen der historisch-kritischen Texterklärung einen gewissen Raum ein, weil sie als Hintergrundwissen die biblischen Texte für den existentialen Bezug zugänglich macht. Allerdings beziehen sich alle hermeneutischen Überlegungen unterschiedslos auf das „Wort“ oder die „Sprache“. So kann EBELING sogar menschliche Handlungen als „Wort“ auffassen und sie daher zum Interpretationsgegenstand machen.⁵⁰⁷ Worin genau dann allerdings diese Interpretation besteht, wird nicht deutlich. Vielmehr wird die Frage nach der Interpretation mit der Forderung beantwortet, den Lebensbezug des Textes zu erfassen und ihn zu aktualisieren. Das Anliegen der Theologen ist offenbar, die vergleichbare, wenn nicht sogar gleiche hermeneutische Struktur zwischen unterschiedlichen Arten des Wortes, menschlichen Handlungen und nicht zuletzt der Person Jesus Christus aufzuzeigen, indem sie sie mit dem gleichen Begriff bezeichnen.⁵⁰⁸

Auch RICŒUR argumentiert mit vergleichbaren hermeneutischen Strukturen, sieht diese aber weniger als Axiom, sondern macht es sich zur Aufgabe, zu begründen, worin die

⁵⁰³ Diese Grundlinien sind das Ergebnis der Abschnitte I.4. und I.5.

⁵⁰⁴ Fuchs 1970, 146; Fuchs 1968, 232ff.

⁵⁰⁵ Ebeling 1959, 253f.

⁵⁰⁶ Dalferth 2010, 85-87.

⁵⁰⁷ Ebeling 1975i, 410; vgl. aaO., 418f: zum Zusammenhang von Teilhabe am Wort und Verantwortung.

⁵⁰⁸ Genau auf dieses Problem zielt RICŒURS Idealismusvorwurf.

Vergleichbarkeit besteht.⁵⁰⁹ Das Ziel seiner Hermeneutik ist ähnlich wie das theologische Anliegen, sich den Text anzueignen und ihn erneut zur Sprache zu bringen. Der Weg zu diesem Ergebnis führt allerdings über eine philosophische Hermeneutik. Insofern sind vergleichbare Ansätze erkennbar, die sich bei den Theologen unter einem gedehnten Sprachbegriff subsummieren, bei dem Philosophen aber begrifflich und konzeptuell differenziert werden, was im Folgenden genauer zu zeigen ist.

2. Was bedeutet *Wortgeschehen*? – Ricœurs Rezeption als eigener Entwurf

Nachdem die Kritik am theologischen Konzept *Wortgeschehen* bereits Hinweise auf RICËURS eigenen Ansatz gegeben hat, soll nun genauer dargestellt werden, wie er das darin gestellte Problem angeht. Ausgehend von einem gemeinsamen Interesse an einer Theologie des Wortes zeigen sich in diesem Problemfeld diverse Überschneidungen zwischen RICËUR und FUCHS beziehungsweise EBELING. Wie bei den Theologen soll dazu zunächst RICËURS Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie in den Blick kommen. Anschließend teilt sich die Darstellung von RICËURS bibelhermeneutischen Überlegungen in drei Teile: Zuerst bestimmt er Existenzbezug, Polyphonie und eine poetische Funktion als Merkmale der religiösen, in erster Linie biblischen Sprache. In einem zweiten Schritt wird RICËURS Entwurf eines hermeneutischen Prozesses dargestellt. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass die Wirkung religiöser Sprache rechtfertigungstheologisch eingeholt wird, entsprechend verbindet der Entwurf eine existentielle Hermeneutik mit einem hermeneutischen Offenbarungsverständnis. Diese herauszuarbeiten ist Ziel der Interpretationsmethoden, die als dritter Teil von RICËURS Bibelhermeneutik in den Blick kommen. Neben den Verweisen, die „rückwärts“ auf die theologischen Positionen gemacht werden können, weisen viele Aspekte von RICËURS Überlegungen in seine philosophischen Arbeiten und insofern „vorwärts“ auf den nächsten Abschnitt dieses Kapitels.

Der Blick auf RICËURS Kritik am *Wortgeschehen* zeigt also, dass er sich keinesfalls gegen einen sprachtheologischen Ansatz stellt. Im Gegenteil, auch seine eigenen Position überschreibt er

⁵⁰⁹ Vergleichbar sind etwa: Metapher und Text (Ricœur 1972), Text und Handlung (Ricœur 1986e), Offenbarung und Zeugnis (Ricœur ³1994b).

mit „théologie de la Parole“ („*Theologie des Wortes*“),⁵¹⁰ allerdings mit der Intention, diese vor dem Stand der linguistischen und sprachphilosophischen Entwicklungen zu verantworten, was ihm in den theologischen Arbeiten am *Wortgeschehen* fehlt. Diese methodische Entscheidung trennt ihn klar von FUCHS, der sich auf wenige Verweise beschränkt, obwohl seine Position auch deutliche Nähe zu weiteren sprachphilosophischen Theorien aufweist.⁵¹¹ In beiden Fällen entspricht die Methode aber dem inhaltlichen Ansatz: FUCHS' Konzept ist theologisch begründet und ordnet andere sprachtheoretische Überlegungen dieser Begründung unter. RICŒUR verfolgt seinerseits das Ziel, die Erkenntnisse über Sprache aus verschiedenen Wissenschaften miteinander ins Gespräch zu bringen, um dem gemeinsamen Ziel näher zu kommen: der Mensch und seine Existenz.⁵¹² Dieses Anliegen teilt er insofern mit den Theologen, als diese nach einer existentialen Interpretation des Wortes Gottes suchen.

So versteht FUCHS beispielsweise die „Theologie [als] ein Sprachgeschehen“⁵¹³ und auch EBELING richtet die Theologie auf das Geschehen des Wortes Gottes aus.⁵¹⁴ In diesem Sinne verfolgen ihre Unterdisziplinen das Wort Gottes von der biblisch bezeugten Verkündigung zur aktuellen Verkündigung in der Kirche.⁵¹⁵ FUCHS' Formulierung macht zudem deutlich, dass es Theologie nicht außerhalb dieses *Sprachgeschehens* geben kann, sondern sie an diesem Geschehen teilhat. Insofern bedient sich die Theologie der Sprache des Glaubens.⁵¹⁶ An diesen Interpretationen der theologischen Aufgabe ist die maßgebliche Konzentration der Theologie auf das *Wortgeschehen* zu sehen.

Anhand dieser Abgrenzungen wird deutlich, dass sich eine „Theologie des Wortes“ im Sinne RICŒURS gerade nicht einer Wort-Gottes-Theologie KARL BARTHS anschließt. Grundsätzlich steht bei BARTH das Wort Gottes ebenfalls im Vordergrund und wird sogar gewissermaßen vergleichbar mit dem *Wortgeschehen* als Tat Gottes beschrieben, in der sich die Offenbarung

⁵¹⁰ Ricœur 1968a, 333, bes.: „En ce sens, toute théologie est une théologie de la Parole.“ („*In diesem Sinne ist jede Theologie Theologie des Wortes*.“ Die Großschreibung von „Parole“ kennzeichnet, dass es sich hierbei um das Wort Gottes handelt.). Wie gleich genauer zu zeigen ist, geht es hier nicht um das Erbe BARTHS, sondern RICŒUR schließt sich mit EBELING BULTMANN an (dazu auch: Stricker 2016, 28f).

⁵¹¹ Diese aufzuzeigen ist die Absicht der Dissertation von Balz 1973.

⁵¹² Vgl. explizit: Ricœur 1969a, 19 und 26. VANHOOZER bewertet: „Ricoeur's hermeneutic philosophy is best seen as providing a surer linguistic and literary foundation for existential theology.“ (Vanhoozer 1990, 278) – sie ist aber sicher nicht darauf zu beschränken.

⁵¹³ Fuchs 1968, 26.

⁵¹⁴ Ebeling ³1967c, bes. 448: „Was die Theologie ein unteilbares Ganzes sein läßt und was sie in verschiedene Disziplinen strukturiert sein läßt, muß als eines und dasselbe erfaßt werden: das Geschehen des Wortes Gottes.“, vgl. auch die abschließenden Thesen: 456f.

⁵¹⁵ Ebeling ³1967c, 450; vgl. auch: 457, wo EBELING explizit alle Unterdisziplinen auf das Wort Gottes konzentriert.

⁵¹⁶ Fuchs 1968, 26.

Gottes ereignet.⁵¹⁷ Allerdings beschränkt BARTH die Sprache darauf, das Medium zu sein, in dem sich Gott offenbart, sodass das Wort Gottes ausschließlich von Gott her bestimmt wird.⁵¹⁸ Es geht BARTH darum, Gott nicht von den Strukturen menschlicher Sprache oder dem Sprachverständnis des Menschen abhängig zu machen; daher betont er Gottes Herrschaft über das Wort⁵¹⁹ mit der Folge, dass hermeneutische Probleme in den Hintergrund treten. Insofern nehmen FUCHS und EBELING Abstand von BARTH und sehen ihre Hermeneutische Theologie als davon unterschiedenen, nämlich sprachlich-hermeneutisch reflektierten, Zugang zum Wort Gottes.⁵²⁰ Auch RICŒUR grenzt sein Verständnis des Wortes Gottes kritisch von BARTH ab, indem er gerade die theologische Bedeutung des Geschehens betont, dass Gott in die

⁵¹⁷ S. nur den berühmten Aufsatz: „*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*“ (1922, in Barth 1962), sowie die prominente Stellung des Wortes Gottes in der KD, nämlich ab I,1. Diesen Hinweisen folgen auch diejenigen Interpretationen, die BARTHs Wort-Gottes-Verständnis (entgegen seiner Intention) doch noch hermeneutisch fruchtbar machen wollen, so v.a. Jüngel ³1976, 24-27. Der theologisch entscheidende Schritt, der BARTHs Ansatz mit einem hermeneutischen Anliegen verbindet, scheint mir folgender zu sein: „Die Offenbarung Gottes ist keine schweigende Zumutung für die Sprache, sondern die Offenbarung mutet sich der Sprache redend zu. So ist die Offenbarung Gottes selbst die Ermöglichung der Interpretation der Offenbarung. Sie ist es deshalb, weil ja eben die Offenbarung die Selbstinterpretation dieses Gottes ist“. Als Selbstinterpretation Gottes ist die Offenbarung aber die Wurzel der Trinitätslehre. Die Trinitätslehre ist dann folgerichtig die durch die Offenbarung als Selbstinterpretation Gottes ermöglichte Interpretation der Offenbarung und damit des Seins Gottes.“ (aaO., 27)

⁵¹⁸ So ist es dem Menschen unmöglich von Gott zu reden, weil er als Mensch in menschlichen Worten redet (Barth 1962, v.a. 215ff). Es besteht lediglich die Hoffnung: „Es könnte ja sein, daß das die lebendige Wahrheit wäre, die über Ja und Nein ist, die Wirklichkeit Gottes, über die ich nicht zu verfügen habe mit einer dialektischen Umkehrung, in der es aber aus eigener Macht und Liebe verfügt sein könnte, daß Verheißung eingegangen ist in unsre Bedrängnis, daß das Wort, das Wort Gottes, das wir nie sprechen werden, angenommen hat unsre Schwachheit und Verkehrtheit, so daß *unser* Wort *in* seiner Schwachheit und Verkehrtheit fähig geworden wäre, wenigstens Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes zu werden.“ (aaO., 218) S. die Interpretation bei Ringleben 2015, 12-17, der BARTHs Wort-Gottes-Verständnis auf den sprachhermeneutischen Aspekt hin befragt: „Zu fragen wäre also nach der theologischen Relevanz des Faktums, dass das Wort Gott in unserer Sprache da ist. Von hier aus ist es eine naheliegende Erwägung, ob nicht das Wort Gott (als Wort unserer Sprache) notwendig etwas mit dem Wort Gottes zu tun haben muss, damit überhaupt auch von einem *Wort* Gottes die Rede sein kann.“ (aaO., 15).

⁵¹⁹ Barth 1980, 143: „Er [Gott] ist der Herr der Wörtlichkeit seines Wortes. Er ist nicht an sie, sondern sie ist an ihn gebunden. Er verfügt also frei über die Wörtlichkeit der Heiligen Schrift, er kann sie gebrauchen oder auch nicht gebrauchen, er kann sie so oder auch anders gebrauchen. Und er kann über die Wörtlichkeit der Heiligen Schrift hinaus neue Wörtlichkeit wählen: Was die Heilige Schrift verkündigt als sein Wort, kann wiederum als sein Wort in neuer Wörtlichkeit verkündigt werden, immer so, daß er selbst es ist, der in dieser Wörtlichkeit redet. Nochmals: Die Persönlichkeit des Wortes Gottes bedeutet nicht seine Entwörtlichung, wohl aber das schlechthin wirksame Hindernis, seine Wörtlichkeit in ein menschliches System zu bringen, bzw. sich seiner Wörtlichkeit zur Grundlegung und zum Aufbau eines menschlichen Systems zu bedienen.“ Vgl. dazu die Darstellung bei Ringleben 2015, 99f.

⁵²⁰ Zwar diskutiert Fuchs ⁴1970 zunächst die Frage nach dem Text des Neuen Testaments als Wort Gottes anhand von BARTH (aaO., 3-8), entfernt sich aber in den anschließenden Fragen von ihm, indem er den BARTHs „Selbstoffenbarung“ Gottes doch in Beziehung zum Menschen setzt (aaO., 11), sodass der Mensch letztlich konstitutiv am Offenbarungsgeschehen beteiligt ist: „Gott offenbart, aber der Mensch legt aus. Der Text dazu gehört auf beide Seiten.“ (aaO., 12). Insofern wirft FUCHS BARTH vor, „das hermeneutische Problem sehr zu Unrecht bagatellisiert“ (Fuchs 1968, 29) zu haben. Fast wortgleich schließt er sich damit EBELING an: bei BARTH „tendiert das Pathos des Wortes Gottes auf Bagatellisierung des hermeneutischen Problems“ (Ebeling ³1967g, 324); er analysiert: „Das hermeneutische Problem ist bei BARTH (seiner Intention nach) ganz aufgegangen in die Erörterung der Sache der Theologie.“ (ebd., Anm. 11).

menschliche Sprache eingeht und sich so auf die menschliche Erfahrung bezieht.⁵²¹ Die gemeinsame Kritik RICŒURS und der Hermeneutischen Theologie, dass KARL BARTHS Entwurf also den Erfahrungsbezug und die hermeneutische Funktion der Sprache in der Frage des Wortes Gottes vernachlässigt, weist auf positiv gesehen auf gemeinsame hermeneutische Anliegen einer „Theologie des Wortes“ hin.

Allerdings sieht RICŒUR auch in der Hermeneutischen Theologie noch Verbesserungsbedarf, denn wenn nun die Theologie das Wort in ihr Zentrum stellt, weil sie von ihm ausgeht und es zum Ziel ihrer Arbeit hat, dann muss sie sich mit dem „Problem der Interpretation“⁵²² auseinandersetzen und die entsprechenden linguistischen Ansätze berücksichtigen. Es handelt sich vor allem deswegen um ein Problem, weil es sehr unterschiedliche Auffassungen von Sprache und ihren Funktionen gibt und folglich auch unterschiedliche hermeneutische Ansätze. Dabei kommt es nach RICŒUR nicht darauf an, einen bestimmten Ansatz gewissermaßen als Theorievorlage zu übernehmen, sondern gerade in diese Problemdebatte einzutreten, weil sich dort die unterschiedlichen Perspektiven produktiv ergänzen und kritisch relativieren lassen.⁵²³ Grundlegend muss dabei zunächst das Verhältnis zwischen theologischer und philosophischer Hermeneutik geklärt werden. Dieses spezielle „Problem der Interpretation“ umfasst Ausgangspunkt, Durchführung und Ziel der Hermeneutik. Zunächst muss entschieden werden, wie der Gegenstand theologischer Hermeneutik gegenüber dem Gegenstand philosophischer Hermeneutik zu bewerten ist. Kommt dem Wort Gottes eine Sonderstellung gegenüber den anderen Worten der Sprache zu? Davon abhängig sind Überlegungen zu methodischen Schritten der Hermeneutik, die besondere Eigenschaften ihrer Gegenstände berücksichtigen. Schließlich ist für das Verhältnis der hermeneutischen Perspektiven entscheidend, mit welchem Ziel Texte interpretiert werden. Damit ist die zentrale Frage der Hermeneutik gestellt: Was heißt es, einen Text zu verstehen?

⁵²¹ Ricoeur 1975, 127: „By insisting on rupture more than on continuity and totality, are we not favoring the vertical dimension at the expense of the horizontal one? And do we not thereby reintroduce a new form of supernaturalism, more or less in the manner of Karl Barth, the supernaturalism of the Wholly Other?

I would respond that the *eruption of the unheard* in our discourse and in our experience constitutes precisely one dimension of our discourse and of our experience. To speak of a limit-experience is to speak of our experience. This expression in no way says that there is nothing in our common human experience and in our common language which corresponds to speech about the extreme, if this were not so, the claim of the Scriptures that Christian self-understanding in fact is the understanding of authentic human existence would fail entirely. It is precisely as extreme that religious language is appropriated. And it is this appropriateness of limit-expressions to limit-experiences which is signified by our affirmation that religious language, like all poetic language, in the strongest sense of the word, redescribes human experience.“

⁵²² Ricœur 1968a, 334.

⁵²³ RICŒUR hat sich stets für einen produktiven „Konflikt der Interpretationen“ ausgesprochen, der jede totalitäre Deutung ausschließt (vgl. nur seine Aufsatzsammlung: Ricœur 1969e). Dabei gesteht er zu, dass der Einzelne stets eine bestimmte Interpretationsperspektive und Methode einnimmt, diese aber reflektieren sollte (Ricœur 1971b, 286).

2.1. Verhältnisbestimmung von theologischer und philosophischer Hermeneutik

Das Verhältnis zwischen allgemeiner Hermeneutik und der Hermeneutik, die sich auf biblische Texte bezieht, ist bei RICŒUR als „gegenseitige Einschließung“ philosophischer und theologischer Hermeneutik bezeichnet.⁵²⁴ Hier spiegelt sich wiederum die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie allgemein. Dementsprechend ist mit „gegenseitiger Einschließung“ wohl ein dialektisches Verhältnis gemeint.⁵²⁵ Eine derartige Struktur hat ihre Parallelen in RICŒURS hermeneutischem Denken, zugespitzt auf das Verhältnis von Erklären und Verstehen.⁵²⁶ RICŒURS Überlegungen zur theologischen Hermeneutik beziehen sich stets auf die Interpretation der Bibel, sie ist aber, wie schon bei den anderen bisher besprochenen Positionen, keineswegs auf eine Methodenlehre zu beschränken, sondern eine umfassende Interpretationstheorie, die eben die philosophische Hermeneutik einschließt. Dazu geht RICŒUR von einem hermeneutischen Zusammenhang von Bibeltext und Glaubenserfahrungen aus, der in Ansatz und Durchführung im wesentlichen Maße von RUDOLF BULTMANN geprägt ist.⁵²⁷ Der „vorsprachliche[] und übersprachliche[]“ Glaube artikuliert sich erst in den biblischen Texten und versteht sich durch sie und ist insofern letztlich hermeneutisch verfasst.⁵²⁸ Folglich bestimmt er die Exegese als

„la préparation de cette reprise par le lecteur d’aujourd’hui qui, s’appropriant le texte, vainc la distance culturelle que l’analyse structurale et la construction génétique ont encore creusée.“⁵²⁹

Das eigentliche Ziel der Exegese ist also nicht allein mit einer Erklärung des Textes in seiner historischen Situation oder mit einer Analyse seiner Struktur erreicht, sondern besteht davon ausgehend in einer Interpretation des Textes, die dessen Bedeutung für die existenzbezogene „Wiederaufnahme“ („reprise“) durch die aktuelle Leserin vorbereitet. Dazu schließt die

⁵²⁴ Ricoeur 1974b, 34.

⁵²⁵ Zu diesem Schluss kommen nach Amherdt 2004, 61, die meisten Kommentatoren. Neuere Positionen stellt auch Gschwandter 2012, 8-10, zusammen, mit dem Ergebnis, dass das Verhältnis am besten mit „controlled schizophrenia“ beschrieben sei, weil sich sowohl deutliche Trennung, als auch gelegentliche Überschneidung in RICŒURS Werk finden, letztendlich beide Bereiche sich aber im Dialog ergänzen können (aaO., 19f).

⁵²⁶ Wie damit angedeutet kann RICŒURS Denken grundsätzlich als Konflikt zwischen jeweils zwei Polen bestimmt werden, die er konstruktiv miteinander zu vermitteln sucht.

⁵²⁷ Vgl. zu dieser Einschätzung: Raden 1988a, 249-251; KÖRTNER 2006, 73.

⁵²⁸ Vgl. Ricoeur 1974b, 43. Dort verweist RICŒUR auch auf SCHLEIERMACHERS und TILLICHs Formulierungen des Glaubens, denen er sich anschließt, die er aber eben um eine hermeneutische Perspektive erweitern möchte.

⁵²⁹ Ricoeur 1971c, 80. („Die Vorbereitung dieser Wiederaufnahme durch den heutigen Leser, der, indem er sich den Text aneignet, die kulturelle Distanz überwindet, die die strukturelle Analyse und die genetische Konstruktion noch aufgebaut haben.“).

Exegese die philosophische Hermeneutik konkret mit Fragen zur Texthermeneutik ein. Die Exegese ihrerseits sollte vor allem sicherstellen, dass eine Auslegung textgemäß erfolgt, sie den Textsinn also gegen philosophische und theologische Interessen zur Sprache bringt. Dies liegt auch im Interesse der Philosophie, die ihrerseits die Exegese einschließt, wenn sie die biblischen Texte als Zeugnisse menschlicher Erfahrung bewerten möchte.⁵³⁰ Die „gegenseitige Einschließung“ von theologischer und philosophischer Hermeneutik ist also erforderlich, weil unterschiedlich motivierte hermeneutische Fragen an den selben Gegenstand gestellt werden, nämlich die biblischen Texte und deren Interpretation.

Gerade diese – mit Blick auf die jeweiligen Prämissen durchaus konfliktreiche – Überschneidung der Fächer hält RICŒUR für notwendig und konstruktiv, weil sie dem Verstehen der Texte dient. Die philosophische Hermeneutik bietet einen rational begründeten Rahmen der Interpretation, der durch den existentialen Anspruch der biblischen Hermeneutik in Frage gestellt wird. Dieser Anspruch besteht in ihrem spezifischen Gegenstand, nämlich der im Glauben erfahrenen Offenbarung Gottes, die die philosophische Methode in ihren Dienst stellt.⁵³¹ Andererseits handelt es sich bei der Offenbarung um eine sprachliche Äußerung, die auf das Verstehen angelegt ist, also eine allgemein nachvollziehbare, nicht-theologische Hermeneutik erforderlich macht. Die theologische Hermeneutik muss insofern ihren Anspruch durch die philosophische Hermeneutik relativieren lassen. Nur durch diese „gegenseitige Einschließung“ erfüllen sie ihre Funktion, Verstehen zu ermöglichen.

Unter diesen grundlegenden Voraussetzungen sollen nun im Gespräch mit den Positionen der Hermeneutischen Theologie Aspekte von RICŒURS Bibelhermeneutik dargestellt werden, die den Rahmen seiner Arbeit am Konzept des *Wortgeschehens* bilden. Die Darstellung erfolgt systematisch und nicht chronologisch, weil es sich bei der Suche danach, was das *Wortgeschehen* bei RICŒUR bedeutet, um eine systematische Fragestellung handelt. Dies lässt sich aber vor allem dadurch rechtfertigen, dass RICŒURS Entwicklung in diesem Bereich keine grundsätzliche Veränderung durchlaufen hat.⁵³² Vielmehr umkreist RICŒUR gewissermaßen seine grundlegende philosophische Frage nach dem Menschen und seiner Existenz, indem er sich ihr aus verschiedenen Perspektiven annähert. So steht in seiner Hermeneutik zunächst der Text als sprachliches Phänomen im Vordergrund, wobei bereits das Subjekt der Leserin bedacht

⁵³⁰ Ricœur 1969a, 8.

⁵³¹ Vgl. Ricoeur 1974b, 24. Ähnlich auch Ricœur 1977, 42: „L’herméneutique biblique [...] s’adjoint l’herméneutique philosophique comme son propre *organon*.“ („Die biblische Hermeneutik nimmt sich die philosophische Hermeneutik als ihr eigenes Werkzeug zur Hilfe.“).

⁵³² Mit Lavaud 1985, 526.

wird. Später arbeitet RICŒUR konzentrierter an den sprachphilosophischen Fragen des hermeneutischen Prozesses an sich, wobei die Metapher als Schlüsselphänomen sowohl mit dem Text als auch mit der Existenzdeutung des Subjektes verbunden ist. Diese Existenzdeutung, das vermittelte Selbstverständnis mitsamt seinen ethischen und politischen Implikationen, ist schließlich das Zentrum seiner späteren Arbeiten, die die früheren voraussetzen und wieder aufrufen.

2.2. Das Wort Gottes: Bibel, Offenbarung und religiöse Sprache

Die *Sprachlichkeit* der Offenbarung dient RICŒUR als Argument, Kriterien einer allgemeinen Hermeneutik auch für eine theologische Hermeneutik geltend zu machen. Es ist jedoch andererseits zu sehen, dass aus der Perspektive theologischer Hermeneutik die Frage nach der Sprache überhaupt nur unter der Voraussetzung gestellt wird, dass die Offenbarung sprachlich ist. Von daher werden Verhältnisbestimmungen zwischen religiöser Rede und anderen Äußerungen vorgenommen. Wie verlaufen sie bei RICŒUR?

Die Bibel sieht er zunächst als einen Text der allgemeinen menschlichen Sprache. Dennoch wird sie als religiöser Text verstanden, zu dem sich Glaubende in Beziehung setzen, sodass sich die Frage stellt, welcher sprachlichen Mittel sich die Bibel bedient, um die Bedeutung religiöser Sprache zu gewinnen.⁵³³ Grundlegend bezieht RICŒUR diese Sprache auf menschliche Erfahrungen, weil religiöse Sprache Ausdruck von Erfahrungen ist und die Erfahrungen durch sie neu beschrieben werden.⁵³⁴ Religiöse Sprache ist demnach charakteristisch mit menschlicher Existenz verbunden.

Diese grundlegende Beziehung der menschlichen Existenz zur Sprache ist auch ein wesentliches Merkmal des *Sprachereignisses / Wortgeschehens* bei FUCHS und EBELING. FUCHS bestimmt einen Aspekt des *Sprachereignis* darin, die individuellen Erfahrungen des Menschen mit den Begriffen seiner Sprache zu vermitteln.⁵³⁵ EBELING sieht es als Charakteristikum des *Wortgeschehens* an, dass der Sprecher etwas von seiner eigenen Existenz mitteilt, sowie das *Wortgeschehen* entsprechend am Ort des Gewissens den Menschen in seiner

⁵³³ Damit beginnt RICŒUR seinen langen Aufsatz zur biblischen Hermeneutik: Ricoeur 1975, 32.

⁵³⁴ „In this expression – ‘redescribes human experience’ – we must emphasize both halves: what religious language does is *to redescribe*; what it redescribes is *human experience*.“ (Ricoeur 1975, 127).

⁵³⁵ Fuchs 1968, 178; 235, genauer s.o., 66f.

Existenz trifft.⁵³⁶ Hier wird besonders der Bezug auf den Menschen als Ganzen, nicht nur auf seine Erfahrung betont. RICŒUR teilt also diese für das *Sprachereignis / Wortgeschehen* zentrale Verhältnisbestimmung mit den Theologen, auch wenn er sie in sprachphilosophische Begriffe fasst.⁵³⁷

Im Blick auf das Alte Testament beschäftigt sich RICŒUR mit einem konkreten Aspekt biblischer Sprache, nämlich ihren verschiedenen Formen.⁵³⁸ RICŒURS grundlegende hermeneutisch-theologische Annahme ist, dass die biblischen Redeformen sich aus den unterschiedlichen Arten der Offenbarung Gottes ergeben, die dann in unterschiedlichen Formen des Bekenntnisses ihren Ausdruck finden:

„Ainsi Dieu est-il nommé diversement dans la narration qui Le raconte, dans la prophétie qui parle en Son nom, dans la prescription qui Le désigne comme source de l'impératif, dans la Sagesse qui Le cherche comme sens du sens, dans le hymne qui L'invoque en deuxième personne.“⁵³⁹

RICŒUR macht als Zielpunkt all dieser Redeformen „Gott“ aus, der von keiner bestimmten Redeform erfasst werden kann. Vielmehr wird etwas von dem Begriff erst dadurch verständlich, dass er in verschiedenen Kontexten und auf verschiedene Weise übermittelt wird, weil diese Formen an sich Bedeutung übermitteln.⁵⁴⁰ Trotz dieser Übermittlungen kann der Mensch Gott nie endgültig erfassen, weil eine Offenbarung immer nur ausschnittweise Einsicht gibt. Folglich bemerkt RICŒUR außerdem, dass philosophisch-spekulative Aussagen über Gott in einer Glaubensgemeinschaft erst nach den Bekenntnissen in diversen Redeformen erfolgen.

Die theologische Konsequenz der biblischen Polyphonie ist also, dass der biblische Glaube selbst vielstimmig ist und dass diese Vielstimmigkeit als Bereicherung der Theologie bewahrt und durchdacht werden muss. Diese These hat RICŒUR unter Rezeption GERHARD VON RADSS

⁵³⁶ Ebeling 1971, 98, genauer s. I.5.1.1.; zum Gewissen: Ebeling ³1967e, 429-446, genauer: s.o., S.67-69.

⁵³⁷ Z.B. Ricoeur 1975, 127: „the ultimate *referent* of the parables, proverbs, and eschatological sayings is not the Kingdom of God, but human reality in its wholeness“ (kursiv von mir).

⁵³⁸ Andeutungsweise auch auf das NT ausgeweitet, wenn er von den Theologien innerhalb des vielstimmigen Gleichniskorpus spricht, das wiederum auf andere Redeformen Jesu übertragbar ist und schließlich auch in einer „*Intersignifikation*“ zu seinen Taten steht (Ricoeur 1975, 100-103; „*intersignification*“: 102).

⁵³⁹ Ricoeur ³1994a, 294 („*So wird Gott in verschiedenen Weisen genannt in der Erzählung, die Ihn erzählt, in der Prophetie, die in Seinem Namen spricht, in der Weisung, die Ihn als Ursprung des Imperativs anzeigt, in der Weisheit, die Ihn sucht als Sinn des Sinnes, im Hymnus, der Ihn in der zweiten Person anruft.*“ Übersetzung: Ricoeur 2005b, 170.). Vgl. aaO., 295: „Le référent « Dieu » n'est pas seulement l'index de l'appartenance mutuelle des formes originaires du discours de la foi, il est aussi celui de leur inachèvement.“ („*Der Referent »Gott« wird so durch die Konvergenz aller dieser partiellen Redeweisen angezeigt. Er drückt das Kreisen des Sinnes in allen Formen der Rede, in denen Gott genannt wird, aus.*“ Übersetzung: Ricoeur 2005b, 170).

⁵⁴⁰ Ricoeur 1977, 31: „Je dirai, pour faire bref, que la confession de foi qui s'exprime dans les documents bibliques est directement modulée par les formes de discours dans lesquelles elle s'exprime.“ („*Ich werde sagen, um es kurz zu machen, dass das Glaubensbekenntnis, das sich in den biblischen Dokumenten ausdrückt, direkt geformt wird durch die Diskursformen, in denen es sich ausdrückt.*“).

mehrfach ausgeführt⁵⁴¹ und daraus die hermeneutische Konsequenz für seine Interpretationstheorie gezogen: Ist nämlich die Offenbarung in der Gesamtheit ihrer Formen nicht eindeutig und interpretationsbedürftig, kann auch keine Auslegung die Wahrheit für sich beanspruchen.⁵⁴² Anders gesagt kann ein mehrdeutiger Gegenstand nicht eindeutig ausgelegt werden, vielmehr gibt es treffendere und weniger treffende Auslegungen. Es bleibt eine Offenheit für andere Deutungen, die in der Mehrdeutigkeit der Texte und vor allem ihrem Gegenstand selbst begründet ist.

RICŒUR bestimmt als Besonderheit der religiösen Sprache des Neuen Testaments, dass sie den gewöhnlichen Bezug des Textes auf die Wirklichkeit stört. Dazu bedient sie sich beispielsweise der Mittel „uneigentlicher“ Rede wie Hyperbel, Paradoxie oder Ironie. Immer geht es dabei um Irritation und Desorientierung einer bekannten Gattung oder eines alltäglichen Sachverhalts.⁵⁴³ Religiöse Sprache hat also insofern poetische Funktion,⁵⁴⁴ dass sie auf der formalen Ebene die Logik des Diskurses durchbricht und die erste Referenz auf die Wirklichkeit aufhebt, weil sie sich nicht deskriptiv zu ihr verhält. Stattdessen verhält sich poetische Sprache ganz wörtlich schaffend und schöpferisch,⁵⁴⁵ indem sie eine neue Welt anbietet, in der sich der Mensch neu entwerfen kann. So lernt er sich „vor dem Text“ neu verstehen.⁵⁴⁶ Damit ist gleichzeitig der Text erst erschlossen, dessen Bedeutung nicht „hinter“ ihm liegt, also etwa in der Frage nach seinem Autor, oder allein „in“ ihm zu finden ist, wenn man seine Struktur erfasst hat. Vielmehr zielt der Text durch seine poetische Funktion selbst darauf, in Bezug auf die menschliche Existenz interpretiert zu werden, das heißt, weitergedacht und angewandt zu werden. Diese hermeneutische Konzeption kann mit FUCHS' Überlegungen zur Dichtung verglichen werden, insofern hier ebenfalls das Element der Wirklichkeitsverfremdung – FUCHS nennt es „Übertreibung“ – kennzeichnend ist.⁵⁴⁷ Die Dichtung kann dadurch auf die Wahrheit

⁵⁴¹ „Ich muß erwähnen, daß ich das Verständnis für das Verhältnis von Redeform und theologischem Gehalt vor allem Gerhard von Rad verdanke.“ (Ricoeur 1974b, 37).

⁵⁴² Ricoeur 1977, 31f.

⁵⁴³ RICŒURs Begriff für diesen Vorgang, der der Auslösers des metaphorischen Prozesses ist, lautet „limit-expression“ („Grenzausdruck“), für die Gleichnisse auch: „extravagance“ („Extravaganz“, „Ausgefallenheit“, „Außergewöhnlichkeit“). Dies ist der Leitbegriff des Aufsatzes Ricoeur 1975, gattungsorientiert differenziert er ihn auf 108-121.

⁵⁴⁴ Diese Funktion führt RICŒUR mehrfach aus. Kompakt und klar z.B. in Ricoeur ³1994a, 286-289 (vgl. auch zum Folgenden).

⁵⁴⁵ Dieser Gedanke lässt sich auf HEIDEGGERS Konzept des *In-der-Welt-Seins* zurückverfolgen, weil sich hier nach RICŒUR eine grundlegende ontologische Dimension in die poetische Sprache eröffnet (Ricoeur 1975, 87). Darüber hinaus schließt RICŒUR aber zumindest auch an FREGES Modell der Referenz an (aaO., 83).

⁵⁴⁶ Vgl. RICŒUR 1975, 124f. Daher lässt sich religiöse Sprache auch mit einem Enthüllungsmodell beschreiben („disclosure model“ von RAMSEY). Vgl. auch aaO., 82, zur antistrukturalistischen Spitze dieser Formulierung.

⁵⁴⁷ Fuchs 1968, 234.

ausgreifen, die mit beschreibender Sprache nicht erreicht werden kann. Sie ist insofern ein *Sprachereignis*. In der Analyse der biblischen Sprache fragt FUCHS seinerseits „in hermeneutischer Absicht nach der Existenzbewegung der Sprache“, dieser Frage geht er konkreter nach in der Suche nach „Sprachformen, in denen sich die Sprachkraft der Existenz charakteristisch äußert“.⁵⁴⁸ Insofern haben diese allerdings keinen Eigenwert, sondern entsprechen jeweils der theologischen, beziehungsweise existentialen Botschaft, die sie vermitteln.

Die Neubestimmung der Existenz ist die zentrale Funktion des *Sprachereignisses*, ebenso wie von EBELINGS *Wortgeschehen*.⁵⁴⁹ Die Wirkung bildet daher das Kriterium, ein *Sprachereignis* / *Wortgeschehen* von lediglich beschreibender Sprache zu unterscheiden. RICŒUR versucht, diese Neubestimmung mit einem hermeneutischen Prozess zu beschreiben, der die Wirkung sprachlicher Strukturen analysiert und nach den Mechanismen fragt, durch die existentielle Bedeutung entsteht.

2.3. Verstehen des Wortes: Interpretation als hermeneutischer Prozess

Dadurch, dass dem Text, besonders in poetischer Gestalt, ein subjektähnlicher Status zukommt, zeichnet sich der hermeneutische Prozess durch eine eigentümliche Dynamik zwischen Text und Leserin aus. In RICŒURS Formulierung bleibt bei aller Hypostasierung der Mensch das Erkenntnissubjekt. Die Handlung des Textes ist zwar schöpferisch, aber „nur“ vermittelnd, denn schließlich muss der Mensch selbst in die Welt des Textes eintreten, sie reflektieren und in sein Selbstverständnis integrieren. Erst durch das Medium des Textes hat er aber die Möglichkeit, sich neu zu verstehen, der Text ist insofern notwendiges Gegenüber.

Die Theologen betonen diese Äußerlichkeit des Wortes Gottes, weil sie wesentliches Element der Rechtfertigung ist: Der Versuch des Menschen, seine Existenz in sich selbst zu gründen, beziehungsweise in EBELINGS Konzept, seine Fraglichkeit selbst zu beantworten, scheitert und erweist sich als Sünde.⁵⁵⁰ Vielmehr kommt der Mensch gerade dadurch zu sich selbst, dass er seine Selbstbezogenheit aufgibt und sich von einem äußeren Gegenüber bestimmen lässt. Als Theologie des *Sprachereignisses* formuliert, ist diese Selbstaufgabe die Haltung der *Stille* (nach FUCHS), die der des Glaubens entspricht.⁵⁵¹ Wie genau diese in der Begegnung mit einem Text

⁵⁴⁸ Beide Zitate: Fuchs ⁴1970, 214.

⁵⁴⁹ Fuchs 1965n, 232, genauer I.4.1.2. Ebeling ³1967g, 343, genauer I.5.1.3.

⁵⁵⁰ Ebeling 1979a, 370; Ebeling ³1967g, 341.

⁵⁵¹ Fuchs 1968, 179.

der Offenbarung zustande kommt, ist weniger von Seiten des Textbegriffes beleuchtet. Zwar wird deutlich, dass eine Auffassung des Phänomens „Text“ im Hintergrund steht, die die Dynamik und die Aktivität des *Wortgeschehens* teilt,⁵⁵² aber sie wird nicht explizit thematisiert. Entscheidend ist, dass sich der Text dem Menschen von außen erschließt und der Mensch für die Anrede des Textes offen ist. Mehr als für den Text interessieren sich die Theologen also für die andere Seite dieses hermeneutischen Prozesses: den lesenden oder hörenden Menschen, so sichtbar etwa an EBELINGS Gewissenskonzept, in dem er die Existenzbestimmung verortet.⁵⁵³ Diese Perspektive nimmt auch FUCHS ein, wenn er ausführlich darüber reflektiert, wie sich der Mensch zum anredenden Wort Gottes verhält, nämlich im antwortenden Glauben.⁵⁵⁴ Insofern der Glaube gerade in dieser Passivität aktiv ist, beschreiben die Theologen ein dialektisches Verhältnis von Mensch und Wort Gottes: Zwar entscheidet sich der Mensch bewusst und damit aktiv für seine Passivität gegenüber dem Wort, dennoch ist es das Wort, das seine Entscheidung allererst ermöglicht und ihn letztendlich neu bestimmt. Die wesentliche Funktion der Sprache, die eben das *Wortgeschehen* auszeichnet, ist daher, heilvolle Zusage zu sein, oder mit FUCHS: Erlaubnis zu gewähren.⁵⁵⁵ Das Wort Gottes geschieht, das heißt, es verändert den hörenden (durchaus auch im Sinne von gehorsamen) Menschen, weil es ihn von sich selbst zu sich selbst befreit. Aus dieser gerechtfertigten Perspektive erschließt sich die grundlegende Vorgänglichkeit Gottes vor jeder menschlichen Aktivität,⁵⁵⁶ im Besonderen vor der Sprache.

Was die Theologen also hinsichtlich des Menschen untersuchen, bestimmt RICOEUR von Seiten des Textes. Jedoch beschreiben alle den gleichen hermeneutischen Prozess, in dem der Leser durch den Text zu einem neuen Selbstverständnis gelangt.

Hinter dieser hermeneutischen Bestimmung religiöser Sprache steht nämlich auch bei RICOEUR eine „Rechtfertigungstheologie“, angefangen damit, dass er den menschlichen Lebensentwurf mit der Selbstverherrlichung und Werkgerechtigkeit verbindet,⁵⁵⁷ also als Sünde qualifiziert. Der religiöse Text stellt diesen Anspruch in Frage, weil der Mensch als glaubender Hörer sich

⁵⁵² Vgl. EBELINGS Formulierung von der „Sprachbewegung eines biblischen Textes“ (Ebeling 1979a, 57) und FUCHS' Beschreibung der Bewegung des Textes: „Dann spricht der Text.“ (Fuchs 1965k, 403).

⁵⁵³ Ebeling ³1967e. Lesen und Hören fallen gewissermaßen in eins, da der Text auch im Lesen erst richtig verstanden ist, wenn er spricht (s. meine letzte Anm. 555).

⁵⁵⁴ Z.B. Fuchs 1965q, 427, genauer I.4.1.1. und 3.

⁵⁵⁵ Ebeling 1959, 253; Fuchs ²1965g, 283.

⁵⁵⁶ Vgl. FUCHS' Umformulierung des Johannesprologs: „Im Anfang war das Ja und das Ja war bei der Liebe, und Liebe war das Ja.“ (Fuchs 1965k, 309).

⁵⁵⁷ Ricoeur 1975, 125: Diese Begriffe ordnet er als Paulusinterpretation ein, was heute gerade im Lichte der New Perspective on Paul (DUNN, SANDERS u.a.) kritisch zu betrachten ist.

selbst in die ihm vorgängige Sprache der Texte begibt.⁵⁵⁸ Der Mensch nimmt so Abstand von seinem eigenen Lebensentwurf und sieht sich mit einem fremden konfrontiert. Diese fremde Welt des Textes bringt den Menschen also an die Grenze seiner gegenwärtigen Wirklichkeit und eröffnet die Perspektive auf das Reich Gottes. Indem der Mensch den Text auf seinen Lebensentwurf bezieht, ihn also existentiell versteht, kann er sich auf die Welt des Textes einlassen und sich durch sie neu verstehen. Dies ist dann ein Befreiungsgeschehen. Religiöse Sprache zeichnet sich nach RICŒUR durch eine „Logik des Überflusses“⁵⁵⁹ aus, denn auch wenn andere Formen des Diskurses eine derartige Desorientierung bewirken, eröffnet nur die religiöse Sprache Möglichkeiten über die Grenzen dieser Welt hinaus.⁵⁶⁰ Die Bedeutung religiöser Sprache kann nie abschließend erfasst werden.

Betont RICŒUR mit diesem Gedankengang die „vertikale“ oder transzendente Ebene religiöser Sprache, ist ihm die „horizontale“ Verankerung in der menschlichen Erfahrung ebenso wichtig.⁵⁶¹ Es handelt sich um zwei Aspekte derselben Sache, die sich ergänzen und nur zusammen verstanden werden können. Religiöse Sprache artikuliert die Grenzen menschlicher (nicht nur religiöser!) Erfahrung, aber sie bleibt bezogen auf menschliche Erfahrung, weil sie von dort kommt und auch dort eine Neubestimmung provozieren will. Damit formuliert RICŒUR das entscheidende Verbindungsglied zwischen seinem Verständnis von religiöser Sprache und existentialer Interpretation: Textinterpretation wird Lebensinterpretation.⁵⁶²

Dieser Gedanke lässt sich auch theologisch einholen: FUCHS und EBELING schreiben der Sprache die Möglichkeit zu, die Wirklichkeit zu transzendieren.⁵⁶³ Beide beschreiben dies

⁵⁵⁸ Ricœur 1994a, 164: „Or c’est dans l’ordre des présuppositions que se tient aussi l’écoute de la prédication chrétienne. Mais selon un sens où la présupposition n’est plus autofondation, commencement de soi et par soi, mais assomption d’un sens antécédent qui m’a dès toujours précédé. *Écouter* exclut *se fonder*.“ („Nun ist es in der Reihe der Voraussetzungen, dass sich auch das Hören der christlichen Verkündigung einschließt. Aber gemäß eines Sinnes, wo die Voraussetzung keine Selbstbegründung ist, der Anfang des Selbst beim Selbst, sondern Annahmen eines vorausgehenden Sinns, der mit bereits immer vorangegangen ist. Hören schließt sich selbst gründen aus.“).

⁵⁵⁹ Ricœur 2006a, 171-173. Diese zentrale Formulierung („logique de surabondance/de générosité“; „économie du don“) erklärt RICŒUR anhand exegetischer Überlegungen zu Röm 5 und Mtt 5,39b-42. Dieser Gedanke hat eine ethische Konsequenz, vgl. dazu auch Ricœur 2008a; Ricœur und Bayer 1990, 42-52.

⁵⁶⁰ Ricoeur 1975, 126f: „the Gospel as a project of a liberated humanity“, ähnlich auch: „liberating word of the gospel“ (aaO., 131). Bei den anderen Diskursen hat RICŒUR vor allem den politischen Diskurs im Blick, der durch die religiöse Sprache durchaus intensiviert werden kann, wenn auch hier bei allen Freiheitsvisionen für die politische Praxis und Moral stets ein „mehr noch“ bleibt. Vgl. Tétaz 2006, 152-155.

⁵⁶¹ In Abgrenzung zu KARL BARTHS Wort-Gottes-Verständnis (s.o. II.2., S.120f); vgl. auch zum Folgenden: Ricoeur 1975, 127.

⁵⁶² Ricoeur 1975, 34.

⁵⁶³ Vgl. auch zum Folgenden Fuchs 1970, 142f, genauer I.4.1.2. Ebeling 1959, 254f, genauer I.5.1.1. Vgl. auch die Darstellung bei Dalferth 2010, 88f, der betont, dass das *Wortgeschehen* ausdrückt, dass sich die Bedeutung des

zunächst anhand der Zeit: Während die Wirklichkeit lediglich die Gegenwart feststellen kann, ermöglicht erst die Sprache, diese Grenze zu überschreiten, indem sie die Vergangenheit integriert und Perspektiven für die Zukunft entwirft. Der Mensch ist dadurch in der Lage, seine Möglichkeiten zu erkennen, die (noch) nicht verwirklicht sind. Insofern offenbart Sprache, was in der Wirklichkeit verborgen ist und greift aus auf die Ebene des Seins.⁵⁶⁴ Aber diese Eigenschaft der Sprache kann sich auch nur im Rahmen eines *Wortgeschehens* in der Zeit verwirklichen. Daher entzieht sich die umfassende, letztgültige Wahrheit des Seins und die Sprache wahrt dieses Geheimnis.⁵⁶⁵ Beide Theologen stellen diesen Zusammenhang zwischen Offenbarem und Verborgenen in der Sprache heraus, weil ihm die anthropologische Bestimmung entspricht, dass die Sprache dem Menschen gegeben wird und er nie vollständig über sie verfügt. Insofern beschränken sie diese transzendierende Funktion der Sprache nicht auf religiöse Sprache, weil Sprache an sich gewissermaßen theologisch gedeutet werden muss. So entwirft FUCHS ein trinitarisches Konzept, in dem die Vorgänglichkeit der Sprache auf Gott zurückgeführt wird, der den Menschen die Sprache gewährt; die identitätsbestimmende Wirkung erschließt sich im Christusgeschehen, das den Menschen zu seiner Wahrheit befreit; schließlich erscheint die Passivität des Menschen gegenüber der Sprache als geistgewirkter Glaube. EBELINGS theologische Deutung hingegen strukturiert sich durch die Ambivalenz von Mensch und Gott, die sich in der Sprache spiegelt. Er nimmt so die widersprüchliche Erfahrung mit Sprache auf, die sich nur im Wort Gottes lösen lässt. Hier tritt wiederum das Problem auf, dass der Sprachbegriff sowohl bei EBELING, als auch bei FUCHS sehr weit gefasst ist. Beide rechnen durchaus mit sprachlichen Äußerungen, die keine offenbarende Funktion haben und unterscheiden diese vom „wahren“ Wesen der Sprache, das dann theologisch von seiner Wirkung auf den Menschen her bestimmt wird.

RICŒUR sucht genauer nach den Eigenschaften der Sprache, die sie als *religiöse* Sprache qualifizieren. Entscheidende Strukturen und hermeneutische Mechanismen teilt sie mit nicht-religiöser Sprache, wie etwa die Desorientierung und Reorientierung der Poetik oder den hermeneutischen Prozess der Metapher. Religiöse Sprache zeichnet sich allerdings dadurch aus, dass sie die Grenzen menschlicher Erfahrung zur Sprache bringt und diese als schöpferische Sprache transzendieren kann, weil sie die begrenzte Erfahrung auf das Reich Gottes bezieht.⁵⁶⁶

Textes nicht auf den konstruierbaren Textsinn beschränkt, sondern der Text den Leser interpretiert und sich in dieser existentiellen Bedeutung ein unverfügbares *Wortgeschehen* einstellt.

⁵⁶⁴ Fuchs 1970, 271, spricht vom „Sprachgewinn des Glaubens“ oder „Sprachgewinn des uns als Neues Testament überlieferten Glaubenszeugnisses“; vgl. auch Fuchs 1968, 202, das Sein, das „in der Liebe ins Wort übergeht“ als dem „Plus, das ihn [den Menschen] birgt, [...] in Wahrheit das Prius seiner Existenz“.

⁵⁶⁵ Ebeling 1971, 54.

⁵⁶⁶ Vgl. Ricoeur 1975, 107f.

Diese besondere hermeneutische Struktur qualifiziert religiöse Sprache gegenüber allgemeiner Sprache. RICŒUR stets auch die umgekehrte Perspektive, die sich aus religiöser Sicht einstellt. In dieser Perspektive erscheinen Inhalt, Funktion und Struktur religiöser Sprache als Voraussetzungen für die der allgemeinen Sprache überhaupt.⁵⁶⁷

Trotz dieser unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von allgemeiner und religiöser Sprache, stellen FUCHS, EBELING und RICŒUR die Funktion religiöser Sprache ähnlich dar. Diese große Nähe in der Beschreibung des hermeneutischen Prozesses liegt wohl vor allem daran, dass sowohl die Theologen als auch der Philosoph ihn als Rechtfertigungsvorgang interpretieren. Dies liegt im Rahmen der protestantischen Tradition natürlich nahe, erfährt aber durch die Kategorie des *Wortgeschehens* eine genauere Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Wort. Dabei sehen die Theologen Sprache generell als theologisch zu deutendes, religiöses Phänomen an, dem sie wie allem Menschlichen eine Ambivalenz zuschreiben. Der Philosoph sucht dagegen nach einer hermeneutischen Grundstruktur, die religiöse Sprache erst als solche qualifiziert und verständlich macht.

Diese hermeneutische Grundstruktur entwickelt RICŒUR anhand der Gleichnisse.⁵⁶⁸ Im Hintergrund stehen trotz der gattungsbedingten Unterschiede⁵⁶⁹ seine Überlegungen zur Hermeneutik der Metapher.⁵⁷⁰ Diese wird schon daran erkennbar, dass er den hermeneutischen Vorgang als metaphorischen Prozess beschreibt, beziehungsweise nach der Metaphorizität, also den Ansatzpunkten für ein nicht-wörtliches Verständnis, der einzelnen Redeformen sucht. In dieser Ausrichtung fragt RICŒUR nach der Bedeutung der Evangelien als Rahmen der Gleichnisse. Erst in diesem Kontext wird der Sprecher, Jesus, benennbar. Seine Leidensgeschichte eröffnet eine besondere Deutung der Gleichnisse, die ihn ihrerseits deuten, sodass der Verkündiger zum Verkündigten wird.⁵⁷¹ Insofern geht es ihm nicht um die Frage des historischen Jesus, sondern um die Interpretation der christlichen Überlieferung: „My question

⁵⁶⁷ Dieser Perspektivwechsel zeigt sich schon in der Verhältnisbestimmung von philosophischer und theologischer Hermeneutik (Ricœur 1977, 42, s.o., II.2.1.), er gilt ebenso für poetische Sprache (Ricoeur 1975, 107 wieder mit dem Begriff „organum“) und wird auch für sinnvolle Rede allgemein berücksichtigt (Ricœur 1968a, 347).

⁵⁶⁸ Ausführlicher zu dieser Diskussion unter III.1.3.

⁵⁶⁹ Die beiderseits erzeugte Spannung besteht nicht auf Satzebene, sondern wird durch das Gleichnis als Ganzes erzeugt. Ein Gleichnis „stirbt“ auch nicht, wie die Metapher, die in einen festen Sprachgebrauch übergehen kann. Schließlich bedient sich das Gleichnis der Erzählung alltäglicher Ereignisse, ohne eine übertragene Bedeutung der Elemente zu gebrauchen (Ricoeur 1975, 93ff).

⁵⁷⁰ Ricœur 1972 stellt ausführlich dar, wie die Hermeneutik der Metapher paradigmatisch für die Texthermeneutik gelten kann, bes.: aaO., 104f.

⁵⁷¹ Dies kann man mit CROSSAN als „shift of intentionality bezeichnen“ (Ricoeur 1975, 105).

is not a *historical* one, but a *hermeneutical* one.“⁵⁷² Diese Fragerichtung relativiert das historische Ereignis im Hinblick auf die hermeneutischen Methoden. Mag es auch historisch als Bedingung der Interpretation angenommen werden müssen, ist hermeneutisch entscheidend, dass religiöse Texte ein Moment der Unmittelbarkeit enthalten,⁵⁷³ also in der Begegnung mit diesen Texten Vergangenheit und Gegenwart zusammenfallen. Diese Offenbarung bildet den Ausgangspunkt jeder Interpretation, die die Texte zirkulär als Offenbarung zu verstehen sucht. Gleichzeitig verhindert die Unmittelbarkeit, dass die Interpretationen sich in einem infiniten Regress allein auf sich selbst beziehen.

Diese Zirkel der Interpretationen beginnen mit den biblischen Texten selbst, weil das Neue Testament das Alte rezipiert und damit das maßgebliche Beispiel für die Grundstruktur der jüdisch-christlichen Tradition bildet.⁵⁷⁴ Somit legitimiert sich die zirkuläre Rezeption der Interpretationsgemeinschaft derer, die sich von den Texten her verstehen, also die Gläubigen. Das Verstehen biblischer Texte kann nur in hermeneutischen Zirkeln verlaufen,⁵⁷⁵ nämlich zwischen dem glaubenden Subjekt und der geglaubten Offenbarung oder auf höherer Ebene zwischen der Interpretationsgemeinschaft und ihrem Interpretationsgegenstand, von dem sie sich bestimmt weiß.

Für FUCHS und EBELING ist in dieser Frage ebenfalls weniger das historische Ereignis, sondern die theologische Aussage der überlieferten Zeugnisse entscheidend, dass es sich bei Jesus Christus um das Wort Gottes handelt. Eine derartige Aussage kam FUCHS' Ansicht nach zustande, weil die ersten Gläubigen in Jesus die Verheißung des Alten Testaments verwirklicht sahen.⁵⁷⁶ Insofern argumentiert er ebenfalls mit einer hermeneutischen Tradition, die den Deutungsrahmen vorgibt. Beide Theologen konzentrieren sich vor allem auf eine christologische Begründung des *Wortgeschehens*.

Jesus wird durch sein Wort und seine Tat das ursprüngliche *Wortgeschehen*, das den Menschen die Gemeinschaft mit Gott im Wort, also den Glauben ermöglicht. Für diese These dienen wie

⁵⁷² Ricoeur 1975, 103.

⁵⁷³ Ricœur ³1994b, 130: „L'absolu se déclare ici et maintenant. Il y a, dans le témoignage, une immédiateté de l'absolu sans quoi il n'y aurait rien à interpréter. Cette immédiateté opère comme origine, comme *initium*, en deçà de quoi on ne peut remonter. A partir de là, l'interprétation sera l'interminable méditation de cette immédiateté. Mais, sans elle, l'interprétation ne sera jamais qu'une interprétation d'interprétation.“ („*Das Absolute erklärt sich hier und jetzt. Es gibt im Zeugnis eine Unmittelbarkeit des Absoluten, ohne die es nichts zu interpretieren gäbe. Diese Unmittelbarkeit wirkt als Ursprung, als Initium, hinter den man nicht mehr zurück kann. Von dort aus wird die Interpretation unendliche Meditation dieser Unmittelbarkeit. Aber ohne sie wird die Interpretation nichts als eine Interpretation der Interpretation.*“).

⁵⁷⁴ Ricœur ³1994c, 270.

⁵⁷⁵ Dazu die Darstellung der Zirkel zur Aufgabenbestimmung biblischer Hermeneutik bei Tétaz 2006, 141.

⁵⁷⁶ Vgl. auch zum Folgenden Fuchs 1965q, 426f.

bei RICŒUR die Gleichnisse als Hauptreferenz. Im Hören der Gleichnisse kann diese befreiende Begegnung mit Gott erfahren werden, weil sie den Menschen auf eine bisher verborgene Wirklichkeit ansprechen, an der er Anteil erhält.⁵⁷⁷

Ist dies auch das Ziel von RICŒURS Argumentation, arbeitet er methodisch mit sprachlichen Analysen. Die Verbindung der Sprache des Alten und Neuen Testaments liegt im formalen und inhaltlichen Bezug des Neuen auf das Alte und in ihrem gemeinsamen Referenten, nämlich Gott. Dass dieser selbst vielfältig offenbart wird, spiegelt sich charakteristisch in den vielfältigen Gottesvorstellungen des Alten Testaments und in den desorientierenden, extravaganten Redeformen des Neuen Testaments, für die das Gleichnis paradigmatisch ist. Ein derartiges Offenbarungskonzept ist schließlich wesensgemäß mit dem Verstehensprozess verbunden. Religiöse Sprache ist Ausdruck menschlicher Erfahrung, bezieht sich auf die existentielle Erfahrung und bringt sie gleichzeitig an ihre Grenze, weil sie sie desorientiert und ihr eine neue Welt anbietet. Schließlich zielt religiöse Sprache auf die Aneignung durch das Verstehen im Glauben. „Offenbarung“ ereignet sich im hermeneutischen Prozess des Wortes Gottes.

2.4. Methodische Überlegungen zur Interpretation von Struktur und Sinn des Textes

Dieser hermeneutische Prozess besteht im Zusammenspiel zwischen dem Erschließen der sprachlichen Strukturen und dem Verstehen der Textbedeutung. RICŒUR hat sich mit dieser Frage ausführlich beschäftigt und plädiert für ein „Aufpfropfen“ der existentialen Interpretation auf die strukturelle Analyse.⁵⁷⁸ Es entsteht aus dieser „Konvergenz der Methoden“⁵⁷⁹ kein dritter Ansatz, sondern ein hermeneutischer Prozess, der beide Zugänge aufnimmt. Dieser begründet sich darin, dass die strukturelle Analyse sich zwar prinzipiell einer historischen Interpretation enthalten will, also den Text für sich nimmt und ihn unabhängig von seiner Referenz auf die Wirklichkeit betrachtet.⁵⁸⁰ Dennoch verweist eine strukturelle Analyse stets auch auf eine

⁵⁷⁷ Ebeling 1979c, 442ff. Zu FUCHS s.o., S.64-66.

⁵⁷⁸ Ricoeur 1975, 30: „grafts“ (frz. „la greffe“; „greffer“) der Ausdruck erscheint ebenso in: Ricoeur 1969a, 7 und 10, und ist damit ein konkretes Beispiel für die Nähe philosophischer und theologischer Hermeneutik bei RICŒUR.

⁵⁷⁹ Vgl. den so argumentierenden Aufsatz Ricoeur 1971a.

⁵⁸⁰ Ricoeur 1975, 64, hier wie auch in einem früheren Aufsatz (Ricoeur 1971a, 38) kann RICŒUR sie sogar als antihistorisch bezeichnen.

existentiale Bedeutung des Textes. Eine konsequente strukturelle Analyse deckt nämlich eine Textbewegung auf, in der der Text über sich hinaus verweist. Sie kann diese „Tiefenstruktur“⁵⁸¹ entweder als Leerstelle in Kauf nehmen oder durch eine Interpretation ergänzen, die dieser Öffnung des Textes konstruktiv nachgeht. Insofern ist die strukturelle Analyse mit der existentialen Interpretation kombinierbar, sie bedingen sich sogar gewissermaßen gegenseitig. Neben dieser Verhältnisbestimmung textanalytischer Methoden nimmt RICŒURS Hermeneutik allgemein das Verstehensproblem in den Blick, das sich mit der Schriftlichkeit ergibt: Weil ein Text gegenüber seiner ursprünglichen Kommunikationssituation autonom ist, ist er im Gegensatz zur Rede nicht mehr unmittelbar verständlich. Somit bedarf es einer vermittelnden Interpretation. Diese stellt RICŒUR als Wette dar, den Sinn des Textganzen in Bezug auf seine Elemente zu erfassen, das heißt, die spezifische semantische Konstellation zu bestimmen.⁵⁸² Die Interpretation stellt insofern einen Sinnentwurf dar, der anhand der Textstruktur auf den Gesamtsinn wettet, ohne dass dieser jemals abschließend zu erfassen wäre. Vielmehr gibt es mehrere mögliche Perspektiven auf einen Text und die Interpretin muss diejenige einnehmen, die die meisten Textelemente sinnvoll erschließt.⁵⁸³ Die Hermeneutik als Auslegungsprozess umfasst also sowohl die methodische Arbeit an der Textstruktur, als auch deren Interpretation.⁵⁸⁴

Dieses allgemeine Problem der Interpretation, die Distanz zur ursprünglichen Kommunikationssituation, gilt gleichermaßen für die Zeugnisse der Offenbarung. Allerdings erscheint die Offenbarung vor diesem Hintergrund ambivalent: Insofern das Ereignis, nämlich das Erscheinen Gottes, nur noch mittelbar überliefert wird, offenbart das Zeugnis zwar etwas,

⁵⁸¹ Dies ist ein Schlüsselbegriff RICŒURS für das Ergebnis der strukturalen Textanalyse, s. RICŒUR 1975, „deep-structure(s) / depth level“: 39, 45; 44 (hier wir deutlich, dass der Begriff auf PROPP zurückgeht), 73 u.ö. Vgl. auch andere Umschreibungen: „inner structure“, 39, „depth-semantics“, 50), der entsprechende französische Begriff lautet: „sémantique profonde“, s. Ricœur 1971a, 52; Ricœur 1971c, 81 u.ö.

⁵⁸² Dies gilt für jede Art von Text, vgl. Ricœur 1972, 104 (in Bezug auf die Metapher, die dann als Paradigma für die Texterklärung dargestellt wird). S.a. Abschnitt III.3.3.1.

⁵⁸³ Ricœur 1971a, 50f.

⁵⁸⁴ Ricœur 1971a, 51: „Ce caractère perspectiviste de l’interprétation n’exclut pas toute exigence méthodologique, mais au contraire la situe avec précision. C’est parce que le sens doit être parié, présumé, que des procédures de validation sont requises pour soumettre à une logique de la probabilité, comparable à la logique de la vérification empirique, la solidité de nos présomptions de sens. C’est sur ce trajet de la validation que l’herméneutique recoupe, et, éventuellement incorpore à titre d’étape méthodologique, l’approche historico-critique et l’approche structurale.“ („Der perspektivische Charakter der Interpretation schließt methodische Strenge keineswegs aus; sie bestimmt allererst deren Ort mit Schärfe. Gerade weil der Sinn eines Textes gewettet, vermutet werden muss, sind Bewertungsverfahren nötig, um die Stichhaltigkeit unseres Sinnentwurfs einer Wahrscheinlichkeitslogik zu unterziehen, vergleichbar mit der Logik empirischer Verifikation. Im Zuge dieser Bewertung überschneidet sich die Hermeneutik mit dem historisch-kritischen und dem strukturalen Zugang und gliedert sie schließlich als methodisch Etappe ein.“ Vgl. zur Übersetzung Ricœur 1973b, 36).

verhüllt es aber gleichzeitig.⁵⁸⁵ Somit ist – zunächst philosophisch formuliert – die Imagination⁵⁸⁶ aufgefordert, das Zeugnis kritisch zu prüfen und zu erklären, das heißt, die sprachlichen Strukturen zu erfassen. Eine „ursprüngliche Bejahung“⁵⁸⁷ ist dabei vorausgesetzt, also gewissermaßen ein Vertrauensvorschuss, den die Leserin dem Text gibt. Sie vertraut darauf, dass das Zeugnis eine wahre, existential relevante Aussage ist.

RICŒUR fordert die Exegeten auf, linguistische Entwicklungen zu berücksichtigen, weil sie von den hermeneutischen Irrtümern des Historismus oder der Psychologisierung den Blick auf den Text lenken, also das Verstehen des Textes nicht durch einen „Urtext“, die Psyche der Autorin oder die Konstitution vermuteter Adressaten rekonstruieren.⁵⁸⁸ All diese Zugänge sind illusionär,⁵⁸⁹ vielmehr ist der Text selbst Norm seiner Auslegung und Grundlage seines Verständnisses. Seine Quellen, sein Autor und seine Leserin spielen bei der Interpretation nur insofern eine Rolle, dass sie als „Funktionen des Textes“, das heißt von ihm ausgehend und abhängig, berücksichtigt werden.⁵⁹⁰

Eine strukturalistische Verabsolutierung des Textes wird ihm andererseits auch nicht gerecht. RICŒUR begründet dieses Urteil mit seinem Textbegriff: Der Text ist erst in einem Kommunikationszusammenhang verständlich, wenn er nicht nur als Schriftstruktur, sondern auch als Rede wahrgenommen wird. Dies ist wiederum der unersetzliche Beitrag der historisch-kritischen Methode, denn sie kann den historisch-kulturellen Kommunikationszusammenhang des Textes erforschen und so eine dem Textsinn angemessene Aneignung vorbereiten.⁵⁹¹

Die Aufgabe der Hermeneutik ist es, den methodisch distanzierten Text mit der aktuellen Interpretationsgemeinschaft zu vermitteln, den Text gewissermaßen wieder zur Sprache zu bringen, sodass er etwas zu sagen hat. Die Schriftlichkeit wird damit zu einer Rede aktualisierbar.⁵⁹² Dazu baut sie auf die Voraussetzung, dass zwischen Leser und Text „pas une relation de sujet à objet, mais d’être historique à être historique“ besteht.⁵⁹³ Weil der Text selbst

⁵⁸⁵ Ricœur 1977, 33: „Le Dieu caché s’annonce comme le sens des événements fondateurs. Entre le secret et la monstration se tient la révélation.“ („Der verborgene Gott kündigt sich als Sinn der Gründungsereignisse an. Zwischen dem Geheimnis und der Erscheinung hält sich die Offenbarung.“).

⁵⁸⁶ Ricœur 1977, 54.

⁵⁸⁷ „affirmation originale“ (Ricœur 1994b, 129 u.ö).

⁵⁸⁸ Ricœur 1971b, 285f. Diese Aufforderung bezieht sich zur Zeit und nach der Anlage des Aufsatzes besonders auf den strukturalistischen Ansatz, ist aber verallgemeinerbar.

⁵⁸⁹ RICŒUR nennt drei korrekturbedürftige Illusionen der historisch-kritischen Exegese: Quelle, Autor und Adressaten (Ricœur 1971b, 292).

⁵⁹⁰ Ricœur 1971b, 292, dort mehrfach der Ausdruck „fonction du texte“.

⁵⁹¹ Ricœur 1971c, 80.

⁵⁹² Ricœur 1994a, 284: „La lecture et la prédication sont de telles actualisations en parole de l’écriture.“ („Die Lektüre und die Predigt sind derartige Aktualisierungen der Schrift im Wort.“).

⁵⁹³ Ricœur 1971b, 291f („Keine Beziehung von Subjekt auf Objekt, sondern von historischem Wesen auf historisches Wesen.“).

eine geschichtliche Wirklichkeit ist, also existiert und damit selbst einen Subjektstatus hat, wird er zu einem lebendigen Gegenüber. Die Beziehung einer Existenz auf die andere ist die Grundfigur des hermeneutischen Zirkels: die durch die Texte interpretierte Gemeinde, konstituiert sich ihrerseits dadurch, dass sie ebendiese Texte interpretiert.

RICŒUR trägt als Philosoph zur Bewertung einer exegetischen Position bei, weil er das methodische Vorgehen auch im Blick auf die anderen Textwissenschaften einordnen und systematisieren kann. Als Hermeneutiker teilt RICŒUR mit den Exegeten das Anliegen, den Sinn des Textes zu verstehen.⁵⁹⁴ Dies wird durch einen umfassenden hermeneutischen Prozess ermöglicht: Nach einer notwendigen Methodenreflexion, in der sich der Exeget seiner eigenen Vorannahmen bewusst wird, bilden Struktur- und Entstehungserklärung des Textes die Grundlage für die Interpretationsphase, in der die Intention des Textes herausgestellt werden kann.⁵⁹⁵ Der Begriff „Prozess“ nimmt auf, dass nicht eine lineare Reihenfolge exegetischer Schritte, sondern der „gewettete“ oder spielerische Sinnentwurf in der Konfrontation mit der Textanalyse an Plausibilität gewinnt oder verworfen werden muss. Dies ist die Aufgabe der Interpretation.⁵⁹⁶

Die Theologen konzentrieren sich in der Frage der Methodendiskussion auf die Verteidigung der existentialen Interpretation. Für EBELING steht dieses Thema als Systematiker eher im Hintergrund, womit sich allerdings ein Grundanliegen seiner Theologie verbindet, nämlich die Bedeutung des Wortes Gottes und das heißt in erster Linie: der biblischen Texte für die Gegenwart zu erweisen. Die Interpretation der Texte soll in diesem Sinne über die historische Arbeit hinaus zur „Identifikation“ und „Verifikation“ des christlichen Glaubens führen.⁵⁹⁷ FUCHS als Exeget hingegen widmet sein gesamtes Werk mehr oder weniger direkt dieser Frage.⁵⁹⁸ Für beide Theologen steht die Anwendung der historisch-kritischen Methode außer

⁵⁹⁴ So listet er zwar Regeln für die Exegese auf, schließt sich aber durch die Verwendung der 1.Plural in die Formulierungen mit ein (Ricœur 1971b, 285f).

⁵⁹⁵ Ricœur 1971c, 84: „C’est la tâche d’une théorie fine de l’interprétation de préserver ce jeu [de la structure, de la genèse et de l’intention] et de le magnifier.“ („Es ist die Aufgabe einer feinen Interpretation, dieses Spiel [von Struktur, Genese und Intention] zu bewahren und es zu verherrlichen.“).

⁵⁹⁶ Vgl. Ricœur 1969a, 16.

⁵⁹⁷ Ebeling 1979a, 56. Vgl. auch Ebeling 1971, 18.

⁵⁹⁸ Wobei FUCHS bereits zu Anfang seines Methodenabschnitts in der „Hermeneutik“ bemerkt: „Eine ausgearbeitete Methodenlehre der modernen Exegese gibt es noch nicht. Dazu ist es noch zu früh.“ (Fuchs 1970, 159). EBELING spricht zeitweise von einer Interpretation von „Einverständnis“ (Ebeling 1971, 17) meint aber damit eben diese existentielle Relevanz der Texte.

Frage,⁵⁹⁹ der kritische Punkt liegt allerdings in deren Bewertung im Verhältnis zu einer existentialen Bedeutung der Texte.

So schließt zumindest FUCHS' erste „*Hermeneutik*“ (1954, hier: (Fuchs ⁴1970)) noch einen Abschnitt über „Angewandte Hermeneutik“ ein, der sich mit Methodenfragen anhand der hermeneutischen Bewegungen und der Sprachbewegungen des Neuen Testaments befasst. Allerdings sind systematische Kriterien für diesen Abschnitt leitend, wenn er sich nur an „diejenigen Sprachformen“ hält, „in denen sich die Sprachkraft der Existenz äußert“.⁶⁰⁰ Der existentielle Bezug der Sprache ist also für FUCHS und EBELING ebenso das entscheidende Kriterium der Textinterpretation wie für RICŒUR.⁶⁰¹ Die Methoden der Interpretation müssen sich darauf richten, vor allem diese Ebene des Textes zu erfassen. Der Verstehensprozess findet nach FUCHS entsprechend unter Einschluss der sprachlichen Analyse des Textes und seiner existentialen Interpretation statt.⁶⁰² Auch er sieht, dass beide Zugänge sich im Prozess gegenseitig bedingen und beeinflussen.⁶⁰³ Dies ist ebenso vergleichbar mit RICŒUR, wie das Ziel des Prozesses, den Text wieder zu lebendiger Rede werden zu lassen.⁶⁰⁴

Diese Überlegungen implizieren einen Textbegriff, insofern sich ein Text neben seiner sprachlichen Form auch durch den existentialen Bezug auszeichnet, das heißt eine existentielle Situation ausdrückt und diese im Verstehensprozess auf ein umfassendes Existenzverständnis bezieht. Zwar stärkt FUCHS die Position des Textes im Auslegungsprozess als Autorität gegenüber dem Ausleger,⁶⁰⁵ allerdings bringt er dieses Textverständnis nicht wie RICŒUR zur Begründung seiner Hermeneutik an. Dennoch setzt die theologische Bedeutung der Texte den existentialen Bezug voraus. Dies wird vor allem daran deutlich, dass nach FUCHS der Verstehensprozess erst mithilfe des „geschichtlichen“ Jesus im Sinne der Texte ablaufen kann, weil es die Intention der Texte ist, seine Autorität über die menschliche Existenz auszudrücken; Vergleichbares lässt sich auch für EBELINGs hermeneutischen Ansatz sagen.⁶⁰⁶

⁵⁹⁹ Fuchs ⁴1970, 159; Ebeling ³1975a.

⁶⁰⁰ Fuchs ⁴1970, 214. EBELING geht seinerseits ebenso von einem „Wirklichkeitsbezug“ und „Lebensbezug“ von biblischen Texten aus (Ebeling 1979a, 57).

⁶⁰¹ Vgl. auch die Bezeichnungen: „Tiefe unsrer Existenz“ (Fuchs ⁴1970, 232); „Tiefendimension“ (Ebeling ³1975e, 418).

⁶⁰² S. die „hermeneutischen Regeln“: Fuchs ²1965e, 152f.

⁶⁰³ Fuchs ²1965s, 105; vgl. Ebeling ³1975a, 37.

⁶⁰⁴ Fuchs ²1965s, 99f; vgl. Ebeling 1971, 12, bejaht die Frage, „ob die Aufgabe der Interpretation überhaupt gelingen kann, ob Texte aus einer fernen Zeit und einem fremden Kontext in eine neue Zeit und einen neuen Kontext hinein wieder zum Reden kommen, ob das einmal als Text fixierte Wort sich wieder in lebendiges Wort wandelt.“

⁶⁰⁵ Z.B. Fuchs ²1965s, S. 95.

⁶⁰⁶ Fuchs ²1965s, 97-99; 105. Wobei zu berücksichtigen ist, dass FUCHS die Kategorie „geschichtlich“ ihrerseits interpretiert: „Geschichte im eigentlichen Sinne wäre also gerade die Geschichte der *Sprache*.“ (Fuchs ⁴1970, 165). Vgl. auch aaO., 174. Die Entmythologisierung verortet FUCHS damit konsequent im Bereich der Sprache (aaO., 175). Ähnlich auch: Ebeling ³1975e, 425-427.

Dieser Gedanke trifft sich in gewisser Weise damit, wie BULTMANN die Verbindung von Glauben und Verstehen denkt und was RICŒUR seinerseits von dort übernimmt, wenn er von dem hermeneutischen Zirkel des Interpreten spricht.⁶⁰⁷ Zwar berücksichtigt auch RICŒUR den Traditionszusammenhang, in dem der Glaube steht, bis hin zum historischen Jesus, der als hermeneutische Voraussetzung der neutestamentlichen Zeugnisse relevant ist. Jedoch ist dies nur ein Aspekt des hermeneutischen Prozesses, in dem die Arbeit an sprachlichen Strukturen im Vordergrund steht. Selbst wenn RICŒUR also theologische Ansätze einarbeitet, dient diese Interpretation sprachlicher Strukturen auch der Begründung seiner Hermeneutik.

Die Verhältnisbestimmung zwischen historisch-kritischer Methode und existentialer Interpretation wird bei EBELING und FUCHS durch ihr theologisches Sprachverständnis begründet. Dies folgt zum einen der abgrenzenden Logik, dass die existentielle Interpretation dem wahren, existenzbezogenen Sinn der Texte gerecht wird, der durch eine Konzentration auf die „objektiven“ linguistischen oder historischen Fakten verloren zu gehen droht. Zum anderen ziehen sie damit die Konsequenz aus ihrem Glaubensverständnis, das auf das lebendige Wort Gottes angewiesen ist. Letztlich ist die Aufgabe der Hermeneutik also theologisch bestimmt.

2.5. Zusammenfassung: Sprachphilosophische und theologische Zugänge zu einer existentialen Bibelhermeneutik

RICŒUR zitiert das *Wortgeschehen* beziehungsweise *Sprachereignis* als erklärungsbedürftigen theologischen Terminus, den er im Rahmen der Bibelhermeneutik einordnet und kritisiert. Darüber hinaus scheint der Begriff ihm aber Anlass zu weiterführenden Überlegungen zu bieten. RICŒUR verwendet den Begriff selbst dabei selten, allerdings weisen die Beobachtungen an seinen bibelhermeneutischen Arbeiten darauf hin, dass seine Überlegungen sich mit dem theologischen Konzept vergleichen lassen. Dies lässt sich vor allem dadurch erklären, dass RICŒUR die Aufgabe der Theologie genauso wie EBELING und FUCHS bestimmt, indem er die Beschäftigung mit dem Wort Gottes in den Mittelpunkt stellt; die Theologen und der Philosoph bemühen sich also jeweils um den gleichen Interpretationsgegenstand. Während EBELING und FUCHS Theologie als *Wortgeschehen* / *Sprachereignis* verstehen, spricht RICŒUR von einer „Theologie des Wortes“. Hier kann der Akzent gesehen werden, das „Wort“ als Phänomen hervortreten zu lassen. Um dieses genauer zu untersuchen beschränkt sich RICŒUR nicht darauf,

⁶⁰⁷ S.a. Fuchs 1968, 85. Zu der Parallele zwischen BULTMANNs „Glauben“ und RICŒURs „Sich-Verstehen *vor dem Text*“, s. Körtner 2001, 327.

der theologischen Interpretation des Wortes nachzugehen, sondern betrachtet das „Wort“ auch im bibelhermeneutischen Kontext aus linguistischer und philosophischer Perspektive. Von dieser Perspektive aus kritisiert er auch den theologischen Begriff des *Wortgeschehens*.

Sein Vorgehen rechtfertigt er methodisch dadurch, dass er das Wort Gottes als Wort der menschlichen Sprache ansieht und sich insofern auch andere hermeneutische Zugriffe nicht ausschließen, sondern im Gegenteil, eine philosophische Hermeneutik wesentlich zum Verständnis des theologischen Begriffs beitragen kann. Die unterschiedlichen hermeneutischen Perspektiven kommen nicht zu einer Lösung in dem Sinne, dass eine Interpretation die andere überflüssig machte; vielmehr gelten beide und müssen sich stets um eine Verhältnisbestimmung bemühen. Je intensiver die Auseinandersetzung, desto klarer wird der Interpretationsgegenstand. Dementsprechend lassen die bibelhermeneutischen Überlegungen EBELINGS, FUCHS' und RICŒURS gemeinsame Aspekte zum *Wortgeschehen*, oder allgemeiner „Wort“, erkennen.

Das entscheidende Merkmal eines *Wortgeschehens* ist sein Existenzbezug, sofern sich menschliche Existenz in ihm ausdrückt und durch das Wort verändert wird. Während die Theologen diesen Aspekt aus anthropologischer Perspektive darstellen, indem sie die fundamentale Beziehung des Menschen zur Sprache beleuchten, zeigt RICŒUR diesen Existenzbezug anhand der biblischen Redeformen auf. Er schließt also von den Texten und ihren Strukturen auf die darin geäußerte Gottesbeziehung, also den Glauben als existenzbestimmendes Bekenntnis. Im Sinne dieser Reihenfolge, also vom Phänomen des Textes her, betrachtet er auch den hermeneutischen Prozess, in dem der Mensch ein neues Selbstverständnis „vor dem Text“ erhält. RICŒURS Frage ist daher: Was sind die Eigenschaften des Textes, die diesen Prozess auslösen? Wie ermöglicht der Text einen hermeneutischen Prozess und welcher Art ist dieser? Hier ist der Aspekt des „Geschehens“ oder „Ereignisses“ enthalten, weil diese Fragen auf den situativen Prozess zielen, in dem der Mensch dem Wort begegnet. Im Verstehen ereignet sich der Text, das heißt, er wird wieder zur Rede, er aktualisiert sich. EBELING und FUCHS betrachten den gleichen hermeneutischen Prozess aus theologischer Perspektive. In der Offenbarung erweist sich die Macht des Wortes und erfordert nun eine Reflexion über die Wirkung des Wortes im Menschen. Daher steht der Glaube im Vordergrund, der auf das Wort antwortet und es damit erfüllt. Indem der Mensch im Glauben auf das Wort hört, lässt er sich durch das Wort zu einer neuen Existenz bestimmen, die er nicht selbst entwirft. So wird der Mensch schließlich frei, die Wahrheit über sich zu erkennen. Jeder Versuch, sich in sich selbst zu begründen, ist zum Scheitern verurteilt. Der Glaube als Gehorsam gibt sich

eben nicht selbst Antwort, sondern versteht das Wort bereits als Existenzbegründung, das dem Menschen als geliebtem Geschöpf Gottes Nähe zuspricht. Aus dieser Perspektive können dann theologische Aussagen getroffen werden: Erst im Glauben erweist sich das Wort Gottes als heilsames Wort und der Text als Offenbarung.

RICŒUR sieht diesen hermeneutischen Zirkel nicht als Problem an, sondern als sachgemäße Struktur und bewertet ihn daher positiv. Den Glauben stellt er folglich explizit als unverzichtbare Verstehensbedingung heraus, gerade weil sich der Glaube aus den Texten begründet. Wie auch die Theologen folgt RICŒUR darin BULTMANNs Diktum, dass es notwendig ist zu glauben, um zu verstehen und zu verstehen, um zu glauben.⁶⁰⁸ Es geht dabei um ein Erfassen der Textstruktur oder der inhaltlichen Aussage im Zusammenspiel mit existentialem Verstehen, also den Text auf das eigene Leben zu beziehen. Erst in diesem Verstehen erweist der Text seine Bedeutung für den Glauben, sodass er heilsam und zur Offenbarung wird. Im Hintergrund steht dabei RICŒURs grundlegende Überzeugung, dass ein unmittelbares Selbstverständnis nicht möglich ist. Unter den vielfältigen Vermittlungsmedien stellt die religiöse Sprache dasjenige Medium dar, das das Selbstverständnis des Menschen über die Gottesbeziehung bestimmt.

In religiöser Sprache ereignet sich eine Unmittelbarkeit des Absoluten, die in den Texten bezeugt wird und in der Begegnung mit ihnen immer wieder erfahrbar ist. Auch wenn der Glaube sich auf die Bekenntnisse seiner Tradition bezieht, die wiederum ihrerseits frühere Zeugnisse rezipiert, wie etwa das Neue Testament das Alte, steht die Erfahrung einer Offenbarung am Ende und damit am Anfang der Rezeptionskette. Aus rückwärtiger Perspektive können wir schließen, dass diese Erfahrung als geschichtliches Ereignis Auslöser und Bezugspunkt der Zeugnisse war, die uns bekannt sind.

Für die Theologen steht die theologische Deutung dieser Offenbarung im Vordergrund, weil ihre Struktur und nicht die Historizität es ermöglicht, den Glauben zu begründen. Der Glaube hängt nicht von einem bestimmten geschichtlichen Ereignis ab, sondern davon, ob wir uns auf das – seinerseits geschichtlich überlieferte und theologisch immer wieder zu aktualisierende *Wortgeschehen* einlassen.

Insgesamt kann man also eine große Schnittmenge zwischen dem theologischen Konzept des *Wortgeschehens* und RICŒURs Bibelhermeneutik erkennen. Diese umfasst neben der Reflexion auf das „Wort“, also auf die Sprache, auch das Verstehen von und durch Sprache. Damit

⁶⁰⁸ Ricœur 1969g, 382.

verknüpft sich zum einen das Verstehen der Wirklichkeit, zum anderen aber zentral das Selbstverständnis der menschlichen Existenz. Im Bereich der religiösen Sprache sind Offenbarung und der Glaube zirkulär aufeinander bezogen, weil sie sich wechselseitig bedingen. Hier wird BULTMANNs Einfluss auf alle Konzepte sehr deutlich.

Insofern bewegen sich der Philosoph und die Theologen von den zwei Polen des Phänomens auf das gemeinsame Zentrum zu, nämlich die Begegnung des Menschen mit Gott im Wort, jenes Ereignis, das die Theologen *Wortgeschehen* nennen. Bei RICŒUR gibt es keinen Begriff, der sich unmittelbar mit dem theologischen identifizieren lässt, vielleicht weil er den theologischen Begriff grundsätzlich problematisiert. Vielmehr beschreibt er den gemeinten Sachverhalt umfassender mit einem hermeneutischen Prozess.

Dennoch lassen sich neben dieser grundlegenden Parallele verschiedene Fragerichtungen und Interessenfelder ausmachen: Während RICŒUR, der nach hermeneutischen Strukturen für das menschliche Selbstverständnis sucht, am Phänomen der Sprache interessiert ist, steht für die Theologen der Mensch im Vordergrund, weil es ihnen eigentlich um die Offenbarung Gottes an den Menschen im Wort geht. Entsprechend kommt der „Interpretation“ bei RICŒUR große Bedeutung zu, sowohl auf der Ebene theoretischer Reflexionen, als auch hinsichtlich konkreter methodischer Schritte. Gerade über diesen sprachphilosophischen und hermeneutischen Zugang zielt RICŒUR auf Fragen der Identität und des Selbstverständnisses. Bei den Theologen ist die Reflexion auf Sprache mit dem theologischen Deutungsrahmen verbunden und damit auch mit einem bestimmten Selbstverständnis. Der Begriff *Wortgeschehen* ist dementsprechend vor allem theologisch begründet, das heißt genauer: als Konzept christologisch verankert und folglich bildet er auf allen Ebenen der Beziehung zwischen Gott und Mensch das zentrale Interpretationskonzept. Mit dieser Begründung beansprucht das theologische *Wortgeschehen* universale Gültigkeit.

RICŒURs Kritik zielt nun genau auf diese Universalität wegen der mangelnden hermeneutischen Reflexion der Sprache und des Geschehens, die im *Wortgeschehen* gemeint sind. Nach seinem Ansatz muss der Begriff in einen differenzierteren hermeneutischen Zusammenhang gestellt werden, das heißt, der Begriff löst nicht die hermeneutischen Probleme, die eine „Theologie des Wortes“ bearbeiten muss. Im Bereich des „Wortes“ erfordert es vielmehr eine Reflexion der unterschiedlichen biblischen Sprachformen; im Bereich des „Geschehenes“ ist ein genaueres Konzept des Wirklichkeitsbezuges von Sprache auszuarbeiten, das RICŒUR mit seinem hermeneutischen Prozess vorlegt. Als Besonderheit der religiösen Sprache, die von

einer Gottesbegegnung zeugt, zeigt sich, dass dieser Prozess gewissermaßen eine „Hermeneutik des Vertrauens“ ist.⁶⁰⁹ Der Interpret vertraut darauf, dass die Texte etwas über sein Leben zu sagen haben, wobei kritische Texterklärung und historische Einordnungen keineswegs ausgeschlossen sind, sondern im Gegenteil diese existentielle Bezugnahme vertiefen und bereichern. Dieses Vertrauen ist darin begründet, dass es in der Tradition der Rezipienten vermittelt wird und diese sich wiederum auf die Glaubwürdigkeit des – nicht mehr zugänglichen – ursprünglichen unmittelbaren Zeugnisses beruft. Damit legt RICŒUR im Grunde eine Interpretation des biblischen Kanons vor, die zum einen seine innertextliche Kohärenz bestimmt und zum anderen seine außertextliche Bedeutung für den Glauben aufweisen will.⁶¹⁰

Diese Überlegungen zur Bibelhermeneutik, zu denen das Konzept des *Wortgeschehens* gehört, sind nur ein Anwendungsbereich von RICŒURS ausführlichen Auseinandersetzungen mit hermeneutischen Problemen. Es stellt sich die Frage, vor welchem philosophischen Hintergrund RICŒUR seine Kritik an dem theologischen Konzept äußert und wie sich seine Bibelhermeneutik zu seinem Gesamtentwurf ins Verhältnis setzt. Dies ist vor allem deswegen relevant, weil der weitestgehende Kritikpunkt RICŒURS die theologische Interpretation des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit betrifft. Hier als eine christologische Begründung auf das Wort Gottes zu verweisen, das Grund und Maßgabe dieses Verhältnisses ist, überzeugt den Philosophen nicht. Stellen FUCHS und EBELING auch allgemeine anthropologische Überlegungen zur Bedeutung der Sprache für die menschliche Existenz an, die in einigen Aspekten auch auf HEIDEGGERS seinsphilosophische Überlegungen zurückgreifen, handelt es sich doch letztlich um ein theologisches Konzept. Während RICŒUR nicht bestreitet, dass diese theologische Verhältnisbestimmung aus der Perspektive des Glaubens gültig ist, sucht er doch nach anderen Wegen der Begründung. Auch RICŒUR versucht, eine ontologische Dimension von Sprache zu beschreiben und ist daran interessiert, eine existentielle Hermeneutik zu begründen – seinerseits ebenso in Bezug auf HEIDEGGER, allerdings nicht im Zusammenhang von dessen theologischer Rezeption. Am Ende vertritt RICŒUR tatsächlich eine durchaus vergleichbare Auffassung des hermeneutischen Zusammenhangs, allerdings setzt er bei sprachphilosophischen Fragen an: Wie kann die Eigenständigkeit sprachlicher Strukturen begründet werden, sodass sie ihre Auslegung mitbestimmen oder sogar steuern, ohne auf eine

⁶⁰⁹ So könnte man die theologisch-hermeneutische Entsprechung zur „zweiten Naivität“ („seconde naïveté“ (Ricœur 1988b, 483 u.ö), vgl.u., S.170) der philosophischen Hermeneutik in Anlehnung an RICŒURS „Hermeneutik des Verdachts“ („herméneutique du soupçon“, z.B. Ricœur 1995b, 38) nennen.

⁶¹⁰ Eine bemerkenswerte Konsequenz ist es, die traditionelle Autorität des Kanons als eine sinngebende Verbindlichkeit zu interpretieren.

Referenz zur Wirklichkeit zu verzichten? Und inwiefern kann Sprache die existenzverändernde und identitätsstiftende Funktion übernehmen, die RICŒUR in seiner Bibelhermeneutik annimmt?

Die Beantwortung setzt bei konkreten sprachlichen Strukturen an, nämlich Symbol, Metapher und Text, und soll im Rahmen dieser hermeneutischen Konzeptionen dargestellt werden.

3. Philosophische Vertiefung: Der hermeneutische Prozess

In der Betrachtung von RICŒURS bibelhermeneutischen Überlegungen ist deutlich geworden, dass sie mit seinem philosophischen Konzept des hermeneutischen Prozesses verknüpft sind.⁶¹¹

Wie der vorige Abschnitt gezeigt hat, setzt der hermeneutische Prozess, den RICŒUR für biblische Texte erarbeitet, bei dem Problem an, das das *Wortgeschehen* stellt: Welche sprachlichen Voraussetzungen bewirken, dass sich Mensch und Gott im Wort begegnen, beziehungsweise, wie verändert das Wort das menschliche Selbstverständnis? RICŒURS Überlegungen zu diesen komplexen Fragen entstehen im Rahmen seiner philosophischen Entwicklung, daher soll diese nun zum vertieften Verständnis überblicksartig dargestellt werden.⁶¹²

Hermeneutik allgemein ist zweifellos der Mittelpunkt von RICŒURS Philosophie und wird auf verschiedenen Ebenen diskutiert.⁶¹³ In diesem Zusammenhang stellt auch HEIDEGGERS Ansatz

⁶¹¹ Diese Schnittstelle ist zeitlich ab Ende der 1960er Jahre zu verorten. Die intensive Arbeit an der Bibelhermeneutik lässt sich bis Mitte der 1970er Jahre verfolgen, bleibt aber auch danach für RICŒUR relevant, sichtbar etwa an: Ricœur 1990.

⁶¹² Eine häufige und konstruktive Konfliktpartnerin in RICŒURS Arbeiten ist die Psychoanalyse. Er sieht sie als eine Interpretation der menschlichen Existenz, die über die Analyse und Reflexion des Unbewussten einen eigenen hermeneutischen Zugang zum Selbstverständnis sucht. Mit FREUD teilt RICŒUR den hermeneutischen Zugang zum Subjekt, denn auch dessen Psychoanalyse geht von einer notwendigen Vermittlung aus (Ricœur 1969c, 319: „Tout ce que nous pouvons dire sur la conscience après Freud semble inclus dans la formule : »la conscience n’est pas immédiate, mais médiata.«“ „*Alles, was wir nach Freud über das Bewußtsein aussagen können, scheint in folgender Formel enthalten zu sein: »Das Bewußtsein ist nicht unmittelbar, sondern vermittelt.«*“, Übersetzung: Ricoeur 2010, 227). Sie ist bleibt deswegen aber Konfliktpartnerin, weil RICŒUR sie der phänomenologischen Hermeneutik gegenüberstellt. Gerade in der Frage der Religion kreuzen sich beide von zwei Polen aus, nicht nur in ihrem hermeneutischen Zugang, sondern auch auf inhaltlicher Ebene. Für RICŒUR liegt ein Erkenntnisgewinn gerade in der Reflexion, die dazwischen stattfindet, nämlich im Raum der Symbole, aber den Arbeiten RICŒURS folgend der Raum der Sprache überhaupt. Die Reflexion, die in der Sprache ihren Ausgangspunkt hat, vermittelt das Selbstverständnis zwischen einer „Archäologie“, wie sie die Psycholanalyse betreibt, und einer „Eschatologie des Bewusstseins“ (Zitate: „archéologie“, „l’eschatologie de la conscience“: Ricœur 1969c, 329 u.ö.), wie sie eine Phänomenologie des Heiligen versucht. Diese Vermittlung ist auch das Interesse dieser Arbeit.

⁶¹³ Es gibt mittlerweile mehrere – auch deutschsprachige – Darstellungen von RICŒURS Hermeneutik, sowie eine wachsende Zahl an Sekundärliteratur zu einzelnen Problemstellungen bzw. Werken. Zur ersten Orientierung eignen sich: Mattern 1996; Greisch 2001 (frz.); Bühler 2006; Breitling 2007. Vgl. auch die im Folgenden zitierte Literatur.

für RICŒUR eine grundlegende Voraussetzung dar,⁶¹⁴ wobei er wie FUCHS und EBELING neben „*Sein und Zeit*“ auch HEIDEGGERS spätere sprachphilosophische Arbeiten berücksichtigt und immer wieder in die jeweilige Diskussion einbringt. RICŒUR übernimmt HEIDEGGERS existentielle Bestimmung des Verstehens und auch damit verbundene Aspekte wie die positive Bewertung des hermeneutischen Zirkels und das Verstehen als Entwurf einer Welt.⁶¹⁵ Diese Aspekte sind nicht nur ein problemgeschichtlicher Nebenschauplatz, sondern gehören tatsächlich zum Kern von RICŒURS eigenem hermeneutischem Ansatz, die Vermittlung des menschlichen Selbstverständnisses durch sprachliche Zeichen: „There is no self-understanding that is not *mediated* by signs, symbols and texts.“⁶¹⁶ Insofern knüpft RICŒUR auf den verschiedenen Ebenen seiner Hermeneutik an HEIDEGGER an, um die vorgängige ontologische Dimension von Sprache aufzuzeigen. In seiner Konzentration auf die Hermeneutik sprachlicher Strukturen, die auch weitere sprachphilosophische Einflüsse berücksichtigt, geht er allerdings über HEIDEGGER hinaus und kritisiert ihn aus dieser Perspektive.

Nach dieser ersten Einordnung werde ich in der folgenden Darstellung auf einige Punkte in RICŒURS Überlegungen verweisen, an denen HEIDEGGER konkret eingebracht wird. RICŒURS Auseinandersetzung mit HEIDEGGER ist hier relevant, weil dieser Philosoph bereits für das *Wortgeschehen* eine Rolle spielt, aber über diese Rezeption hinaus lebt RICŒURS Arbeit von diversen weiteren Gesprächspartnern aus der Philosophie und anderen Fächern, die einen Beitrag zum jeweiligen Problem liefern.⁶¹⁷

An dem gesamten komplexen Feld von RICŒURS Philosophie sind für meine Frage dabei vor allem diejenigen Aspekte interessant, die auf eine Verbindung von Sprache und Wirklichkeit hinweisen, weil das Konzept des *Wortgeschehens* philosophisch gesehen im Wesentlichen darin besteht, eine solche Verbindung auszudrücken. Sowohl die ontologische Dimension von RICŒURS Sprachbegriff, als auch die entsprechenden hermeneutischen Strukturen sind mit seiner Kritik am *Wortgeschehen* verknüpft und bilden Eckpunkte seines Ansatzes. In diesem Kapitel soll nachvollziehbar werden, welche Grundlinien RICŒURS Philosophie verfolgt und aus welcher Perspektive das Detailproblem des *Wortgeschehens* für ihn interessant wird. Deswegen kann und soll in diesem Abschnitt nicht die gesamte philosophische Entwicklung RICŒURS erfasst und dargestellt werden. Vielmehr sollen die Spuren in RICŒURS Philosophie

⁶¹⁴ Vgl. einige autobiographische Verweise auf HEIDEGGER in Ricœur 1995b. Einen kompakten Überblick bietet Liebsch 2013.

⁶¹⁵ Ricœur 1969a, 23; Ricoeur 1991b, 14f.

⁶¹⁶ Ricoeur 1991a, 15.

⁶¹⁷ Eine Übersicht über die wesentlichen Stationen gibt RICŒUR selbst in Ricœur 1995b.

nachgezeichnet werden, die zeigen, wie er die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit bestimmt und was er dementsprechend unter dem hermeneutischen Prozess versteht.

Dazu teilen sich die folgenden Analysen in jeweils zwei Bereiche: In einem ersten Schritt stelle ich ein sprachliches Phänomen dar, an dem RICŒUR linguistische Besonderheiten und ontologische Strukturen aufzeigt; in einem zweiten Schritt soll gezeigt werden, wie dieses Phänomen sich jeweils hermeneutisch zur außersprachlichen Wirklichkeit verhält. Diese Schritte werden anhand der sprachlichen Phänomene Symbol, Metapher und Text nachvollzogen, sodass sich in drei Varianten ein „Wort“ und sein entsprechendes „Geschehen“ zeigen.

3.1. Ein Symbol- und Sprachverständnis mit ontologischer Dimension

Zu RICŒURS frühen hermeneutischen Überlegungen zählt die Hermeneutik des Symbols,⁶¹⁸ die er im Zusammenhang mit der Frage ausarbeitet, wie der Philosoph Zugang zum Phänomen der Schuld erhält. An dieser Fragestellung wird deutlich, welche philosophischen Ansätze RICŒUR in seinem Denken zu verbinden sucht: Zum einen ist es die Phänomenologie, zum anderen die Hermeneutik, mit der er das Phänomen interpretieren will. Die übergeordnete Frage ist ebenfalls hermeneutisch angelegt, denn es geht darum, menschliche Existenz zu verstehen. Dazu setzt RICŒUR bei den sprachlichen Äußerungen menschlicher Existenz an, um in ihnen die Strukturen des Phänomens zu suchen.⁶¹⁹ Auf dieser Suche muss der Philosoph alle sprachlichen Äußerungen berücksichtigen, also gerade auch die nicht rationalen, weil sie ursprünglichere Spuren menschlicher Erfahrung enthalten.⁶²⁰ Den Kern des „Bösen“, RICŒURS Beispiel für ein tiefgreifendes Problem menschlicher Existenz, erreicht er mit vernünftiger Reflexion nicht, vielmehr muss er dazu die Grenze zum Mythos und zum Symbol überschreiten.⁶²¹

Der hier vertretene Ansatz setzt ein bestimmtes Symbolverständnis, beziehungsweise allgemeiner: ein bestimmtes Sprachverständnis voraus, das für RICŒURS weitere Entwicklung erhellend ist. Diesem schließt sich eine entsprechende Hermeneutik des Symbols an, deren

⁶¹⁸ Im Folgenden beziehe ich mich auf: Ricœur 1988b.

⁶¹⁹ Ricœur 1969c, 324f.

⁶²⁰ Ricœur 1988b, 167: den philosophischen Zugang „de la possibilité du mal humain à sa réalité, de la faillibilité à la faute“ („von der Möglichkeit des menschlichen Bösen zu seiner Wirklichkeit hinüber, von der Fehlbarkeit zur Fehltat“, Übersetzung: Ricœur 1971d, 9) sieht RICŒUR in der „répétition en imagination et en sympathie“ („Wiederholung in Imagination und Sympathie“) des religiösen Bekenntnisses.

⁶²¹ Ricœur 1988b, 168 (gegen einen Ansatz bei rationalen, „spekulativen“ („spéculatives“) Weiterentwicklungen „spontaner“ („spontanées“) Glaubensäußerungen, im Speziellen der Erbsündenlehre); aaO., 479.

Verbindung von Kritik und Glaube ebenfalls in grundlegenden Elementen spätere Ausarbeitungen vorbereitet. Diese beiden Aspekte sollen daher kurz beleuchtet werden.

RICŒURS phänomenologischer Ansatz zeigt sich darin, dass er das befragte Phänomen als gegeben voraussetzt und seine Eigenschaften lediglich aufzeigt und entfaltet. Seine „critériologie du symbole“⁶²² versucht dementsprechend möglichst treffende, das heißt: phänomengerechte, Kriterien zu entwickeln, um zu beschreiben, was „Symbol“ bedeutet. Es folgt eine „eidetische Analyse“,⁶²³ die vor allem in einer Abgrenzung und Unterscheidung des Symbols von ähnlichen sprachlichen Phänomenen besteht, aber ihrer Bezeichnung insofern entspricht, als dass sie das Symbol mit verschiedenen bildlichen Umschreibungen zu verdeutlichen sucht.

Die Besonderheit des Symbols gegenüber anderen Zeichen ist, dass es zwei Bedeutungsebenen hat. Dabei macht der französische Begriff „intentionnalité double“⁶²⁴ bereits die aktive Ausrichtung des Symbols deutlich, das quasi selbst das Verstehen von der einen auf die andere Ebene lenkt. Zunächst hat das Symbol eine wörtliche Bedeutung, das heißt, es benennt als sprachliches Zeichen Dinge in der Welt und Erscheinungen der menschlichen Psyche. Seine erste Zielrichtung ist es daher, menschliche Wahrnehmung zu artikulieren, also Bezeichnung für etwas zu sein. Weil es aber eine symbolische Bezeichnung ist, stimmt sie nicht sichtbar mit dem Bezeichneten überein und kann auch nicht einfach wie eine Allegorie übersetzt und aufgelöst werden. Insofern gibt das Symbol zunächst ein Rätsel auf.⁶²⁵ Die Leserin muss sich fragen, warum das Symbol zur Bezeichnung eines bestimmten Dinges oder Sachverhalts dient, worin also die Vergleichbarkeit zwischen dem Zeichen und dem Gemeinten besteht. Dieses Rätsel der zweiten Bedeutungsebene kann die Leserin nur lösen, indem sie den Hinweisen der wörtlichen Bedeutung folgt. RICŒUR beschreibt, wie das Symbol in diesem Verstehensprozess aktiv wird: Es erweckt den Sinn („évoque“), es spielt auf ihn an („suggère“) und ist somit eine „*donation de sens en trans-parente*“.⁶²⁶ Die Verstehende kann sich daher nur in das Symbol hineinbegeben und die Bedeutungen letztendlich passiv annehmen, die das Symbol ihr mitteilt.

⁶²² Ricœur 1988b, 173-181 („*Kriteriologie des Symbols*“).

⁶²³ Ricœur 1988b, 177ff, einleitend aaO., 177: „Nous procéderons donc par une série d’approximations de plus en plus serrées de l’essence du symbole.“ („*Wir werden daher vorgehen anhand einer Reihe von Annäherungen dichter und dichter an das Wesen des Symbols*“). Diese Methode beschreibt Waldenfels 1983, 272: „die Beschreibung von Wesensstrukturen [...]. Wesenheiten fallen zusammen mit dem Logos der Phänomene, mit dem allgemeinen *Sinn*, der das Einzelverhalten artikuliert, verständlich und sagbar macht.“ Sie ist damit die Methode, die der Sagbarkeit der Phänomene entspricht.

⁶²⁴ S.a. zum Folgenden Ricœur 1988b, 178f (2.Kriterium). Meist wiedergegeben mit: „*doppelte Intentionalität*“, s. Ricœur 1971d, 22f.

⁶²⁵ „*énigme*“ (Ricœur 1988b, 179).

⁶²⁶ Alle Zitate: Ricœur 1988b, 179 (Übersetzung des letzten Zitats: „*Gabe des Sinns im Durch-Scheinen*“).

Dabei bleibt ein Teil des Bedeutungsreichtums immer in der „profondeur [...] du symbole“⁶²⁷ verborgen. Diese – metaphorischen – Beschreibungen zielen auf die empfangende Haltung des Menschen gegenüber einer Eigenständigkeit des Symbols. Die Bedeutung, den das Symbol auf zweiter, nicht-wörtlicher Ebene vermittelt, kann der Mensch sich nicht ausdenken oder konstruieren. Die „doppelte Intentionalität“ macht das Symbol nur begrenzt verfügbar, noch im Gebrauch bleibt es undurchsichtig⁶²⁸ und rätselhaft. Negativ gesehen verhüllt das Symbol also mehr, als es bezeichnet; positiv gesehen bietet das Symbol ein unerschöpfliches⁶²⁹ Sinnpotential über seine einfache Wortbedeutung hinaus.

RICŒUR erklärt diese Besonderheiten des Symbols, indem er das Phänomen in seiner Entstehung genauer analysiert. Dazu beschreibt er drei zusammenhängende Dimensionen des Symbols: die hierophantische, die onirische und die poetische.⁶³⁰ Religionsphänomenologisch betrachtet drückt das Symbol ursprünglich eine Manifestation des Heiligen in der Welt (hierophantisch) oder in der menschlichen Psyche (onirisch) aus.⁶³¹ Es dient in diesem Sinne ursprünglich als Zeichen, das auf das Transzendente, Sakrale verweist. Symbole ermöglichen dem Menschen, auch solche Erfahrungen zu artikulieren, deren Bedeutung er selbst nicht abschließend erfassen kann.⁶³² Die Erfahrung wird sogar erst dadurch bewusst, dass sie im Symbol ihre sprachliche Form findet.⁶³³ Dabei sind Symbole aber nicht Platzhalter oder Leerstellen der Sprache, sondern Sammelpunkte der Bedeutungen, die sich dem Menschen angesichts des Heiligen erschlossen haben.⁶³⁴ Diese ursprüngliche Verknüpfung mit dem Heiligen bewirkt, dass sich im Symbol Bedeutungen sammeln, die über die Welt und die menschliche Existenz hinausgehen. Kurz gesagt: Das Symbol bedeutet wesentlich immer mehr als der lexikalische Sinn seines Zeichens. Durch diese Funktion verbindet es den Menschen mit

⁶²⁷ Ricœur 1988b, 178 („*Tiefe des Symbols*“, ich folge der Übersetzung: Ricœur 1971d, 23). Damit weisen die Symbole das Denken darauf hin, dass es keine „absolute Erkenntnis“ gibt („savoir absolu“, Ricœur 1969c, 327f).

⁶²⁸ „opacité“ (Ricœur 1988b, 178).

⁶²⁹ „inépuisable“ (Ricœur 1988b, 178).

⁶³⁰ Vgl. Ricœur 1988b, 174-177, RICŒUR bezeichnet sie hier auch mit „fonction“ (aaO., 175, „Funktion“), „aspect“ (aaO., 174, „Aspekt“), „modalité“ (aaO., 176, „Modalität“) und „expressivité“ (aaO., 176, „Ausdrucksform“).

⁶³¹ Vgl. auch zum Folgenden Ricœur 1988b, 174f. RICŒUR übernimmt diese religionsphänomenologische Theorie von ELIADE und expliziert nicht weiter, was man sich unter dem Heiligen („le sacré“) vorzustellen hat, weil es auch die Religionsphänomenologie offen lässt, vgl. Ricœur 1969c, 314.

⁶³² Ricœur 1988b, 170f, am Beispiel des Schuldbekenntnisses.

⁶³³ Ricœur 1988b, 481: „par lui [le symbole] l'homme, de part en part, reste langage.“ („durch das Symbol bleibt der Mensch durch und durch Sprache“, Übersetzung: Ricœur 1971d, 398).

⁶³⁴ Ricœur 1988b, 174, formuliert: „C'est d'abord sur le monde, sur les éléments ou des aspects du monde [...] que l'homme lit le sacré“ („Zuerst liest der Mensch das Heilige an der Welt, an den Elementen oder Aspekten der Welt ab.“). Lesen erscheint hier wie ein Sammeln oder Finden dessen, was sich zeigt (vgl. lat. *legere*). Das ist möglich, weil das Symbol immer in einer „natürlichen“ (im Gegensatz zu konventioneller, willkürlicher) Beziehung zu dem steht, was es bezeichnet (Ricœur 1969c, 314).

dem übergeordneten Seinszusammenhang.⁶³⁵ Dieses Ausdrucksvermögen, das mit dem Symbol gegeben ist, stellt auch den Zusammenhang zwischen hierophantischer und onirischer Dimension dar. Im Grunde handelt es sich um zwei Bereiche der Realität, in denen das Symbol die gleiche Funktion erfüllt, nämlich die Manifestation des Heiligen zu artikulieren. Der Mensch kann etwas erfassen, was sich ihm gezeigt hat, aber letztendlich verborgen und entzogen bleibt.

Die poetische Dimension bildet einen weiteren Aspekt,⁶³⁶ in dem diese Eigenschaft des Symbols zum Tragen kommt. Zwar ist der Mensch mit einer „*imagination poétique*“⁶³⁷ begabt und kann neue Symbole wählen, um seine Erfahrung auszudrücken. Allerdings entwickeln die Symbole aufgrund ihrer besonderen Beziehung zur Wirklichkeit eine Eigendynamik. So bleibt das Symbol nicht einfach ein bildliches Stilmittel, das die Erfahrung beschreibt, sondern entwickelt eine zweite, symbolische Bedeutungsebene, nämlich die Verbindung zum Sein als Ganzes. Auf dieser Ebene entsprechen sich sprachliche und existentielle Strukturen. Das heißt, die Funktion des Symbols eine Verbindung von Sprache und Wirklichkeit herzustellen, ermöglicht, dass das Symbol als sprachliches Zeichen auf die konkrete, bezeichnete Erfahrung verweist und sie dadurch verständlich macht. Insofern können Symbole durch die inspirierte Imagination mehr entdeckt, als geschaffen werden. Diesen elementaren Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit sieht RICŒUR mit BACHELARD als die Grundstruktur von Sprache überhaupt an.⁶³⁸ Das Wesen der Sprache, den Menschen und die Wirklichkeit zusammenzubringen, zeigt sich im Symbol. Kurz gesagt: Sprache symbolisiert Existenz. RICŒUR betont die aktive, schöpferische Kraft der Sprache, die die Artikulation menschlicher Erfahrung auf ein Zeichen begrenzt und dadurch abstrahiert, aber sie gleichsam für eine diese Erfahrung transzendierende Ebene öffnet.⁶³⁹

Als Weiterentwicklung kann der Mythos bezeichnet werden, der sich der Symbole bedient und sie als Erzählung interpretiert. Als eine dritte Stufe bildet sich schließlich eine rationale, spekulative Sprache.⁶⁴⁰ Diese Weiterentwicklungen entfernen sich aber von der menschlichen Erfahrung, die sich im Symbol am ursprünglichsten und spontansten ausdrücken kann. Diese Reihenfolge kann erkenntnistechnisch nur retrospektiv erschlossen werden, indem sich der Philosoph vom rationalen Denken zur ursprünglichen Funktion des Symbols begibt. Schon

⁶³⁵ Ricœur 1988b, 175: „L'être de l'homme et l'être totale“ („*das Sein des Menschen und das Sein im Ganzen*“).

⁶³⁶ Dazu: Ricœur 1988b, 176f.

⁶³⁷ Ricœur 1988b, 176 („*poetische Imagination*“). Hier liegt der Ansatz einer Imaginationstheorie, die RICŒUR für Metapher und Erzählung weiterverfolgt (Greisch 2001, 93).

⁶³⁸ Ricœur 1988b, 176 und 177, Anm. 7 (Verweis auf Bachelard 1967). Vgl. auch Ricœur 1967c, 131f.

⁶³⁹ Ricœur 1988b, 170f, 180.

⁶⁴⁰ Ricœur 1988b, 172, 180f.

dieser Weg ist Beleg für RICŒURS verallgemeinerten Ansatz, dass sprachliche Äußerungen den Bezugspunkt des Denkens bilden:⁶⁴¹ Das Symbol ermöglicht die Artikulation menschlicher Erfahrung, auf dem umgekehrten Weg menschliche Erfahrung anhand ihrer Artikulation erschlossen werden kann.⁶⁴²

Schon in der Entstehung des Symbols zeigt sich der Zusammenhang zur menschlichen Existenz, wenn es dem Menschen ein Zeichen bietet, Sinn und Bedeutung in der Welt und seinem Bewusstsein darzustellen. In seinem Gebrauch vertieft das Symbol den Ausdruck menschlicher Erfahrung, weil es sie in einen größeren Sinnzusammenhang einordnet. Dabei bewirkt es stets eine eigentümliche Verbindung von aktiver Artikulation und passiver Sinngabe. Sogar die Poesie, die ein bisher unbekanntes Symbol erschließt, kann die hermeneutische Dynamik nicht begrenzen, die das Symbol entwickelt. „Symbolisieren“ bedeutet, dass das Symbol nie einfach sprachliches Zeichen bleibt, es verweist immer über sich hinaus.

3.1.1. Hermeneutik des Symbols

Die Hermeneutik ist von RICŒURS Symbolbegriff nicht zu trennen, weil sich das Symbol durch seine hermeneutische Struktur auszeichnet. Von daher ist kein unmittelbares Verständnis des Symbols oder der darin artikulierten Erfahrung möglich, sondern das Symbol führt immer in einen hermeneutischen Prozess.⁶⁴³

Der Interpret kann zwar unmittelbar einen kohärenten Zusammenhang von Symbolen erstellen, erklärt aber damit das Symbol mit dem Symbol.⁶⁴⁴ Bei dieser ersten möglichen Stufe des Verstehens handelt es sich insofern um eine phänomenologische Interpretation, aber noch nicht

⁶⁴¹ Dadurch, dass die Entstehungszusammenhänge des Symbols dann dessen Funktionen und Eigenschaften begründen, entsteht eine zirkuläre Struktur, weil die Entstehung lediglich aus den Funktionen und Eigenschaften geschlossen werden kann. Dies stellt allerdings für RICŒURS phänomenologische Untersuchung insofern kein Problem dar, als dass dieser Ansatz immer ein Vorverständnis des Gegenstandes voraussetzt und sich davon ausgehend um ein angemessenes Verständnis dieses Gegenstandes bemüht, also stets den Gegenstand auch als Ziel ansieht.

⁶⁴² Ricœur 1988b, 486: Das Symbol wird verwendet als „détecteur et déchiffreur de la réalité humaine“ („Entdecker und Entzifferer der menschlichen Realität“). RICŒURS Beispiel einer symbolisierten Erfahrung ist die Schuld.

⁶⁴³ Dies verdeutlicht auch Mattern 2008, 58f, und weist darauf hin, dass es folglich für RICŒUR nur eine „implizite Ontologie“ (aaO., 59) der jeweiligen hermeneutischen Reflexion geben kann.

⁶⁴⁴ Ricœur 1969b, 293: „Une compréhension du symbole par le symbole“ („ein Verständnis des Symbols durch das Symbol“); „interpréter, à ce niveau, c’est faire apparaître une cohérence“ („auf diesem Niveau bedeutet interpretieren, eine Kohärenz erscheinen zu lassen“).

um eine hermeneutische. Die hermeneutische Ebene der Interpretation ist aber nötig, weil das Symbol nach RICŒUR ein eigenständiges – im Sinne eines unübersetzbaren und vorfindlichen – sprachliches Phänomen darstellt, das den Leser in einen hermeneutischen Prozess zieht. „*Le symbole donne à penser*.“⁶⁴⁵ wird daher zu RICŒURS leitender Formulierung. RICŒUR argumentiert, dass eine Hermeneutik des Symbols, die kritisches Denken und den Glauben an eine existentielle Bedeutung des Symbols verbindet, dem Phänomen entspricht und daher zu einer angemessenen Interpretation führt.⁶⁴⁶

3.1.1.1. Glaube: Existentielle Interpretation

Für die hermeneutische Ebene des „Glaubens“ ist entscheidend, dass das Symbol eine aktive Rolle im Verstehensprozess einnimmt. Die Gabe des Symbols geht über das hinaus, was mit rationaler Reflexion erreicht werden kann. RICŒUR beschreibt, dass das Symbol Zugang eröffnet „du plein du langage“, „du point de naissance du langage“, weil es wesentlich sowohl mit dem „Heiligen“, als auch mit der menschlichen Erfahrung und Kreativität verbunden ist.⁶⁴⁷ Da das Symbol also aus einer Transzendenz Erfahrung in der menschlichen Existenz entsteht und diese bezeichnet, hat es eine ontologische Dimension. In dieser Dimension, dieser Verbindung von Existenz und Zeichen, gründet sich die wechselseitige Erschließungsfunktion: Wie das Symbol bestimmte Strukturen menschlicher Erfahrungen erschließt, ist ein Existenzbezug notwendig, um das Symbol zu verstehen. Diese wechselseitige Erschließungsfunktion als hermeneutische Voraussetzung anzunehmen ist eine „Glaubensfrage“. Geglaubt wird an die ontologische Dimension des Symbols, das nicht einfach als referenzloses sprachliches Zeichen verstanden werden kann, sondern sich erst in Bezug auf die eigene Existenz erschließt.⁶⁴⁸ Der Leser muss sich folglich im Verstehen von dem leiten lassen, was das Symbol bezeichnet und sich dem, was symbolisiert ist, angleichen.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ Ricœur 1988b, 182, und ausführlich reflektiert im Schlusskapitel: aaO., 479-488 (meist übersetzt mit: „*Das Symbol gibt zu denken*.“, s. Ricœur 1971d, 27 u.ö).

⁶⁴⁶ Westphal 2008, 112, macht auf die weitergehende These RICŒURS aufmerksam, dass die Sprache sowohl des Lesers als auch des Textes zeitlich bedingt ist und daher das Problem der Interpretation dadurch entsteht, dass beide zusammentreffen. Der kulturelle Rahmen, der den Leser prägt, ist ebenso problematisch wie die Mehrdeutigkeit der sprachlichen Äußerung.

⁶⁴⁷ Ricœur 1988b, 480f („*der Fülle der Sprache*“; „*des Entstehungspunktes der Sprache*“).

⁶⁴⁸ Vgl. Tomberg 2001, 139, der RICŒURS Glaubensbegriff mit „Engagement der Subjektivität“ und „existentielle Einlassung des Denkenden“ beschreibt.

⁶⁴⁹ Ricœur 1988b, 176: „elle [l'image poétique] nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime“ („*das poetische Bild drückt uns aus, indem es uns zu dem macht, was es ausdrückt*“, Übersetzung: Ricœur 1971d, 21), als Zitat von BACHELARD, das RICŒUR als „dit excellent“ (ebd., „*ausgezeichnet gesagt*“) beschreibt. Mit „poetischem Bild“ ist hier die poetische Funktion des Symbols gemeint. Vgl. auch aaO., 178: „En effet, à la différence d'une

In diesen Zusammenhang verbindet RICŒUR die Hermeneutik des Symbols mit der grundlegenden Hermeneutik von Sprache. Dabei betont er den hermeneutischen Grundsatz, dass die Sprache die Voraussetzung des Denkens ist und Denken nur durch Sprache möglich ist. Sie ist damit nicht nur das Objekt, sondern auch das Medium des Denkens. Sprache ist in diesem Sinne eine Konstante, deren Sinn wiederentdeckt („remémorant“), wiederbelebt („recréation“), wiederaufgeladen („recharger“) und wiedererinnert („ressouvenir“) werden kann.⁶⁵⁰ Der Denker muss sich demnach seiner Sprache unterordnen, sich von ihr erst das geben lassen, was verdeckt, tot, entleert oder vergessen war. RICŒUR formuliert, dass dies „du milieu de la parole“⁶⁵¹ geschieht. Der Denker kann also nicht von außen, aus einer irgendwie gearteten Distanz zur Sprache seine Aufgabe beginnen, sondern muss sich immer aus der Sprache heraus auf den Weg machen.

Mit BULTMANN betont RICŒUR daher allgemein die Bedeutung des *Vorverständnisses*, also einer Annahme über die Intention des Gegenstandes, die jeder Interpret trifft, bevor er den Interpretationsgegenstand befragt.⁶⁵² RICŒUR formuliert es als „la pensée avec ce que vise la vie, bref [...] la pensée avec la chose même dont il est question.“⁶⁵³ An diesem Punkt will RICŒUR einen hermeneutischen Ansatz abwehren, der die existentielle Interpretation als psychologisierendes Verstehen zwischen Autorin und Leser beschreibt. Nicht die Autorin soll hinter dem Text erkannt werden, sondern „jamais, en effet, l’interprète ne s’approchera de ce que dit son texte s’il ne vit dans l’aura du sens interrogé.“⁶⁵⁴ Die Interpretation betrifft die Textintention, den Wirklichkeitsentwurf des Textes.

„Glauben“ ist hermeneutisch also auf zwei Ebenen gemeint: Zum einen beschreibt das Schlagwort ein grundsätzliches Verständnis der Sprache, dass sie einen Zugang zu den Strukturen menschlicher Existenz bietet. Zum anderen ergibt sich daraus die Haltung des Interpretieren, dass der Sinn des Interpretationsgegenstandes ihn selbst betrifft. Der Interpret

comparaison que nous *considérons* du dehors, le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude.“ („Im Unterschied nämlich zu einem Vergleich, den wir von außen betrachten, ist das Symbol die Bewegung des Erstsinnens, die uns am verborgenen Sinn teilgibt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne daß wir die Ähnlichkeit verstandlich [sic!] beherrschen könnten.“ Übersetzung: Ricœur 1971d, 23).

⁶⁵⁰ Ricœur 1988b, 480f, dort alle zitierten Begriffe.

⁶⁵¹ Ricœur 1988b, 480 („aus der Mitte des Wortes“, Übersetzung: Ricœur 1971d, 397).

⁶⁵² Ricœur 1988b, 482-484, BULTMANN wird nicht nur erwähnt, sondern ausführlich zitiert und in RICŒURS Argumentation eingearbeitet. Diesen besonderen Einfluss hebt auch Greisch 2001, 89 und 112f, hervor.

⁶⁵³ Ricœur 1988b, 483 („Denken mit dem, worauf das Leben zielt, kurz, das Denken mit der in Frage stehenden Sache selbst.“ Zur Übersetzung vgl. auch Ricœur 1971d, 400). Das Konzept des Vorverständnisses kann auf HEIDEGGER zurückgeführt werden, vgl. dessen Strukturanalyse der Frage in Heidegger 1977, §2.

⁶⁵⁴ Ricœur 1988b, 483 („tatsächlich wird der Interpret nie dem nahekommen, was sein Text sagt, wenn er nicht in der Aura des erfragten Sinnes lebt.“ Zur Übersetzung vgl. Ricœur 1971d, 399).

selbst muss sich daher zu seinem Gegenstand verhalten, seine eigene Existenz muss sich zur Textintention ins Verhältnis setzen. Das heißt in letzter Konsequenz, die Wahrheitsfrage zu stellen, welchen Wert er dem Gegenstand beimisst und ob er ihn sich aneignen kann.⁶⁵⁵

In diesem Sinne meint „Glauben“, anzuerkennen, dass Sprache und die jeweils zu interpretierende sprachliche Äußerung bereits zum Interpretieren existential in Beziehung stehen.

3.1.1.2. Kritik: Durchdenken und Weiterdenken des Symbols

Es lässt sich so bereits erkennen, dass RICŒUR mit „Glauben“ nicht ein unreflektiertes, oberflächliches und unmittelbares Verhältnis zum Verständnisgegenstand meint. Statt einer solchen hermeneutischen Naivität beschreibt RICŒUR einen komplexen hermeneutischen Prozess, der wesentlich die Kritik am Verständnisgegenstand einschließt. Von dieser Kritik her erklärt sich der „Glaube“ als „zweite Naivität“,⁶⁵⁶ als kritische Betroffenheit oder aufgeklärtes Zutrauen der verstehenden Existenz gegenüber ihrem Verständnisgegenstand.

Bei der Hermeneutik des Symbols handelt es sich um einen Prozess, der „autonomes Denken“⁶⁵⁷ erfordert. RICŒUR möchte die Unmittelbarkeit des Symbols, also seine hermeneutische Struktur der doppelten Intentionalität, und die Vermittlung des Denkens zusammenbringen.⁶⁵⁸ Dabei muss die historisch-kritisch geschulte Interpretin symbolische und mythische Sprache kritisch verstehen, sie also nicht naiv wörtlich nehmen, sondern hinterfragen und interpretieren.⁶⁵⁹ Weil aber das Symbol in seiner Struktur schon wesentlich einen Interpretationsprozess fördert, ist es auch für diese kritische Denkbewegung zugänglich, fordert sie sogar ein.⁶⁶⁰ Darunter versteht RICŒUR bezogen auf sein Problem in erster Linie die „historische Kritik“ am Mythos, also eine *Entmythologisierung*.⁶⁶¹ Diese zeigt, dass der Mythos entgegen seiner Erscheinung keine Erklärung der historischen Wirklichkeit darstellt. So liest sich der Mythos zwar als Ätiologie, allerdings kann er kritisch gesehen nicht wörtlich genommen werden, weil empirische Belege dagegen sprechen. RICŒUR plädiert nun aber gerade deswegen dafür, den Mythos neu zu erschließen und zwar nicht als Erklärung der Welt,

⁶⁵⁵ Ricœur 1988b, 485f; Ricœur 1969b, 293: Mit der Wahrheitsfrage verlässt die Interpretation das rein phänomenologische Verstehensniveau.

⁶⁵⁶ „seconde naïveté“ (Ricœur 1988b, 483 u.ö).

⁶⁵⁷ „« pensée » autonome“ (Ricœur 1988b, 484).

⁶⁵⁸ Ricœur 1988b, 481: „Comment tiennent ensemble l’immédiateté du symbole et la médiation de la pensée?“ („Wie können die Unmittelbarkeit des Symbols und die Vermittlung des Denkens zusammen gehen?“ Übersetzung: Ricœur 1971d, 398).

⁶⁵⁹ Ricœur 1988b, 483.

⁶⁶⁰ Ricœur 1988b, 481: „Il n’existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique.“ („Es existiert kein Teil symbolischer Sprache ohne Hermeneutik.“).

⁶⁶¹ Vgl. auch zum Folgenden: Ricœur 1988b, 483f.

sondern als symbolische Sprache.⁶⁶² Als solche kann der Mythos sinnvoll interpretiert werden. Die Sprachstufen, die RICŒUR in seinem Symbolverständnis aufgezeigt hat, also die Steigerung des Abstraktionsgrades vom Symbol über den Mythos zur spekulativen Sprache, werden somit rückwärts beschritten. Ziel ist es, am Ende ein Verständnis der Strukturen menschlicher Existenz zu erhalten. Insofern eröffnet die Kritik sogar erst die Möglichkeit eines tieferen Verstehens: Der Mythos und das Symbol können in ihrem ursprünglichen ontologischen, das heißt existentialen, Bezug verstanden werden und treten dadurch authentischer vor Augen.⁶⁶³ Dennoch wird gerade in dieser Kritik deutlich, dass das Verstehen damit nicht an sein Ende gekommen ist. Vielmehr zwingt die so erreichte Ebene des tieferen Verständnisses dazu, die eigene Existenz zur existentialen Ebene des Mythos in Beziehung zu setzen – also diejenige Perspektive einzunehmen, die RICŒUR als „Glauben“ beschreibt.

Im Zusammenspiel von Kritik und Glaube kann symbolische Sprache schließlich auf beiden Ebenen, die ihre doppelte Intentionalität eröffnet, verstanden und interpretiert werden. Verstehen und Interpretieren sind hier so gedacht, dass auf erster Ebene die sprachliche Struktur analysiert und ihre Referenz geprüft wird, mit dem Ergebnis, dass es sich um symbolische Sprache handelt, die eine unmittelbare Referenz nicht zulässt. Auf zweiter Ebene kommt es so zu einer symbolgeleiteten Interpretation, deren Ziel – einfach gesagt – eine übertragene Bedeutung ist. Eine sinnvolle Interpretation ist nur möglich, indem die Bedeutung auf die eigene Existenz bezogen wird. Es entsteht damit ein hermeneutischer Zirkel zwischen Interpretieren und Interpretationsgegenstand.

Aus der Perspektive der Kritik kann das Verstehen aber nicht in diesem hermeneutischen Zirkel verbleiben, sondern erfordert, nachdem der Sinn durch die Interpretation angeeignet wurde, dass er weitergedacht wird:

„Comment dépasser ce « cercle de l’herméneutique » ? En le transformant en *pari*. Je parie que je comprendrai mieux l’homme et le lien entre l’être de l’homme et l’être de tous les étans si je suis l’*indication* de la pensée symbolique.“⁶⁶⁴

Für RICŒUR ist entscheidend, dass sich das Denken von den Symbolen leiten lässt, also ihren hermeneutischen Vorgaben folgt, statt sie zu übersetzen oder nachzusprechen. Die Bedeutung des „être“ (*Seins*) ist offenbar so zu verstehen, dass es die tieferliegende Wesensbestimmung

⁶⁶² Ricœur 1988b, 482: „La dissolution du mythe-explication est le chemin nécessaire de la restauration du mythe-symbole.“ („Die Auflösung der Mythos-Erklärung ist der notwendige Weg zur Wiederaufrichtung des Mythos-Symbols.“).

⁶⁶³ Ricœur 1988b, 482-484.

⁶⁶⁴ Ricœur 1988b, 486 („Wie kann man aus dem ‚hermeneutischen Zirkel‘ hinauskommen? Indem man ihn in eine Wette verwandelt. Ich wette, dass ich den Menschen und den Zusammenhang zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein aller Seienden besser verstehe, wenn ich der Anweisung des symbolischen Denkens folge.“).

der Wirklichkeit darstellt, in der sich die menschliche Existenz konkretisiert.⁶⁶⁵ RICŒUR will sich damit vor allem gegen ein Symbolverständnis wenden, das sich lediglich um das Selbstbewusstsein des Menschen dreht.⁶⁶⁶ Das Symbol hinterfragt nicht nur das Reflexionsvermögen des Menschen, sondern die Existenz des Menschen im Sein, weil es darauf verweist, dass die Existenz im größeren Zusammenhang mit dem Heiligen steht. Daher muss das Denken, das „von den Symbolen“ ausgeht,⁶⁶⁷ sein eigenes Denken relativieren: Wie der Mensch sich bereits immer in raum-zeitlichen Gegebenheiten vorfindet und sich als Verwirklichung einer tieferliegenden Wesensbestimmung erfährt, so steht auch die Reflexion immer in Beziehung zu diesen Strukturen.

3.1.2. Fazit: Symbol als Verbindung von Sprache und Sein⁶⁶⁸

RICŒURS Arbeit an der Symbolhermeneutik kreist bereits um den Zusammenhang von Sprache und menschlicher Existenz, der für die spätere Frage nach dem *Wortgeschehen* zentral ist. Es zeigt sich schon in RICŒURS methodischem Ansatz, dass er die Sprache als geeigneten Zugang zum Sein des Menschen ansieht, wenn er aus sprachlichen Äußerungen die Strukturen menschlicher Existenz erschließen will.⁶⁶⁹ Dieser Aspekt ist damit verbunden, dass dem Menschen die Sprache als Ausdrucksmedium für seine Erfahrungen bereits vorgegeben ist, weil sie vor ihm und unabhängig von ihm existiert. Daraus folgt, dass eine Sprecherin die Sprache lediglich gebraucht, das heißt, sich im Rahmen der vorgegebenen Regeln bewegen muss, um verstanden zu werden. Im Falle der Symbole verstärkt sich diese Unverfügbarkeit noch, weil sie neben den „Gebrauchsspuren“ noch Bedeutung aus ihrer Entstehung mitführen, also den Kontakt von Wirklichkeit und Transzendenz. Diese ontologische Verankerung des Symbols

⁶⁶⁵ Ricœur 1988b, 487: „C’est donc finalement comme index de la situation de l’homme au cœur de l’être dans lequel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle.“ („Also spricht das Symbol letztendlich zu uns als Index der Situation des Menschen im Sein, darin er sich bewegt, darin er existierend und wollend ist.“ Übersetzung: Ricœur 1971d, 405), vermutlich in Anlehnung an HEIDEGGER (vgl. Heidegger 1977, 56f). Die große Bedeutung HEIDEGGERS für RICŒURS These der ontologischen Dimension von Sprache hebt auch Helenius 2012, 161, hervor.

⁶⁶⁶ Ricœur 1988b, 487f, zu dem damit verbundenen Ausdruck „le Cogito brisé“ („das gebrochene Cogito“), s. Ricœur 1990, 22-27; Greisch 1993, 206-208.

⁶⁶⁷ „à partir des symboles“ (Ricœur 1988b, 486), im Gegensatz zum Denken „dans les symboles“ (ebd., „in den Symbolen“).

⁶⁶⁸ Waldenfels 1983 fasst RICŒURS Bemühungen wertend so zusammen: „Von der Fülle des sprachlich artikulierten Seins ausgehen – Glauben durch Wetten, Wetten durch Verstehen ablösen – auf die symbolische Gabe mit einer autonomen Setzung antworten [...] – das autonome Selbst ins Sein zurücknehmen – all das ist etwas viel auf einmal.“ (aaO., 299).

⁶⁶⁹ Diesen Ansatz verfolgt er weiter, wenn er die Verbindung von Sein und Sprache als vorrangiges Kennzeichen der Hermeneutik auffasst (Ricœur 1969f, 67). Aufgabe der Philosophie ist es, diese Beziehung der Sprache auf das Sein aufzuzeigen (vgl. aaO., 79).

begründet die Tiefe, die seine Bedeutungen für die menschliche Existenz haben. Der Gebrauch eines Symbols bedeutet daher immer, dass das vorgängige und bedeutungsreiche Symbol in einer bestimmten Situation interpretiert und damit aktualisiert wird. Damit ist eine Interpretationskette angedacht, die die Wirkungsgeschichte des Symbols bestimmt und die für den weiteren Gebrauch entscheidend ist. Wie das Symbol sich in einen größeren Entstehungs- und Entwicklungszusammenhang seiner Bedeutungen einordnen lässt, so muss auch der Interpret anerkennen, dass er in einem geschichtlich bedingten Zusammenhang steht und muss diesen als Grundlage seines Verstehens fruchtbar machen. Dieser Traditionszusammenhang des Symbols ist ein Beispiel für die allgemeine sprachphilosophische These, dass es weder voraussetzungslosen Sprachgebrauch noch voraussetzungsloses Denken gibt.

RICŒURS Sprachauffassung zeichnet sich daher schon hier durch ein positives Verhältnis zu vorgegebenen, überlieferten und gewachsenen Strukturen aus, denn sie sind maßgeblich für das Sinnpotential eines Wortes, sowie die eigene Interpretation der aktuellen Leserin. Dazu zählt vor allem das religiöse Bekenntnis, das Zugang zu grundlegenden Existenzstrukturen des Menschen bewahrt hat. Religiöse Sprache wird durch dieses Sinnpotential gegenüber funktionalisierter Sprache hervorgehoben. Daher gewinnt auch die Bibel für den Philosophen besondere Bedeutung.⁶⁷⁰ Möglicherweise ist mit der „Tiefe des Symbols“ schon die Struktur der „Tiefensemantik“, beziehungsweise des „Grenzausdrucks“ angedacht, die für RICŒURS spätere bibelhermeneutische Arbeit zentral wird.⁶⁷¹

Die Interpretation selbst ist schließlich beschrieben als ein hermeneutischer Prozess, in dem sich Glauben und Kritik gegenseitig bedingen und wechselseitig ergänzen. Während ein kritischer Zugang ein tieferes Verstehen des Sinnes ermöglicht, erinnert der existential ausgerichtete Zugriff des Glaubens daran, dass die rationale Reflexion allein der ontologischen Dimension der Sprache nicht gerecht werden kann. Der hermeneutische Zirkel zwischen Glauben und Verstehen findet bei RICŒUR also schon in diesem Zusammenhang eine positive und konstruktive Bewertung. Die Interpretation des Symbols stellt so keine einfache Wiederholung des Verstehensgegenstandes dar, sondern öffnet über die Aneignung des Sinnes den Weg zu einem kreativen Umgang mit ihm.

RICŒUR setzt seine Symbolhermeneutik einem strukturalistischen Sprachbegriff entgegen, der sprachliche Zeichen als eine in sich geschlossene Struktur ansieht. Die Auseinandersetzung ist

⁶⁷⁰ In Ricœur 1988b finden sich zahlreiche Verweise auf und Analysen von biblischen Texten.

⁶⁷¹ Über die Texthermeneutik in die Bibelhermeneutik, vgl. II.2.2.4, S.150, Anm.584 (in Bezug auf Ricoeur 1975); II.3.3.1., S.187.

differenziert und wird von RICŒUR immer wieder aufgegriffen.⁶⁷² Es ist bemerkenswert, dass RICŒUR eine strukturelle Textanalyse zwar durchaus als nützlich ansieht, weil sie zu präzisen Einsichten in sprachliche Strukturen führt, und diesem Zugriff zugleich seine Grenzen aufzeigt.⁶⁷³ Einen Text zu verstehen heißt nach diesem Ansatz kurz gesagt seinen inneren Zusammenhang aufzuzeigen, ohne dazu außertextliche Bezüge anzunehmen. Weil also das sprachliche Zeichen ausschließlich in seiner Beziehung zu den anderen Zeichen des Textes verstanden werden kann, liegt in der letzten Konsequenz dieses Ansatzes ein absoluter Textbegriff vor. Gegen eine derartige Ablösung der sprachlichen Zeichen von der außersprachlichen Wirklichkeit stellt RICŒUR anhand des Symbols heraus, dass Sprache in Entstehung und Bedeutung vielmehr immer auf die außersprachliche Wirklichkeit verweist. Diesen Standpunkt verstärkt er deutlich durch die ontologische Ebene des Symbols und den Existenzbezug im hermeneutischen Prozess. Das Symbol als absolut gesetztes sprachliches Zeichen bliebe unverständlich, denn es ist ein Phänomen, das immer im Zusammenhang mit der Existenz steht. In diesem Sinne interpretiert er den sprachlichen Vorgang des „Symbolisierens“:

„Ainsi, le symbolisme, pris à son niveau de manifestation dans des textes, marque l'éclatement du langage vers l'autre que lui-même : ce que j'appelle son *ouverture*; cet éclatement, c'est dire; et dire, c'est montrer.“⁶⁷⁴

Diese Interpretation erkennt die strukturelle Analyse an, weil es sich bei Symbolen um gewöhnliche Wörter handelt, deren erste Bedeutungsebene mit linguistischen Mitteln erschlossen werden kann. Weil es sich aber bei Symbolen um Wörter handelt, die symbolisieren, also auf etwas Nicht-Sprachliches verweisen und darüber etwas sagen, erfordert es eine hermeneutische Interpretation, um diese zweite Bedeutungsebene zu erschließen.⁶⁷⁵ Dadurch kann der philosophischen Aufgabe nachgegangen werden, die Öffnung der Sprache für das Sein aufzuzeigen.⁶⁷⁶ Den genauen sprachlichen Prozess dieser „Öffnung“ hat RICŒUR in Bezug auf Metapher und Text weiterverfolgt.

⁶⁷² Dazu Waldenfels 1983, 315f, der in RICŒURS Diskursbegriff den Vermittlungsversuch zwischen linguistischem Zeichensystem und subjektivem *Sprechakt* sieht. In diese Richtung verweist RICŒUR selbst mehrfach, im Kontext Metapher: Ricœur 1975, 378 (Vermittlung zwischen BENVENISTE und AUSTIN/SEARLE/STRAWSON), bes. auch aaO., 129-171.

⁶⁷³ Vgl. auch zum Folgenden Ricœur 1969f. In diesem Aufsatz bringt RICŒUR seine Symbolhermeneutik mit strukturalen Analyseansätzen ins Gespräch, dabei konzentriert er sich auf das Problem des Doppelsinnes.

⁶⁷⁴ Ricœur 1969f, 68 („So markiert der Symbolismus auf der Manifestationsebene von Texten genommen den Ausbruch der Sprache in Richtung des anderen ihrer selbst: Das nenne ich ihre Öffnung; diese Öffnung ist sprechen und sprechen heißt zeigen.“).

⁶⁷⁵ Ricœur 1969f, 78f: zu den zwei Ebenen des Symbolverständnisses.

⁶⁷⁶ Ricœur 1969f, 79.

Angefangen bei seiner Symbolhermeneutik, in der vielfach der Text, oder auch der Diskurs, als Kontext des Symbols in den Blick kommen, weiten sich RICŒURS Überlegungen von den Symbolen über Metaphern auf Texte als Interpretationsgegenstände.⁶⁷⁷ Die Trennung zwischen Metapher und Text ist hinsichtlich der unterschiedlichen Sprachformen sinnvoll, hermeneutisch betrachtet RICŒUR aber beide Phänomene im engen Zusammenhang, weil sie tieferliegende Gemeinsamkeiten haben.⁶⁷⁸ Grundlegende hermeneutische Strukturen bleiben insofern erhalten, werden aber präzisiert und weiterentwickelt.⁶⁷⁹ Darüber hinaus zeigt jedes Phänomen auch einen eigenen hermeneutischen Akzent, der erst im Vergleich mit dem jeweils anderen Phänomen hervortritt.

3.2. Die Metapher

RICŒURS Interesse an sprachlichen Phänomenen, die keinen rein deskriptiven Bezug auf die Wirklichkeit haben, zeigt sich auch in seiner Beschäftigung mit der Metapher.⁶⁸⁰ An der Metapher ist gleichermaßen problematisch, wie sie entsteht, verstanden und schließlich gedeutet werden kann. In einer breit angelegten Auseinandersetzung mit ARISTOTELES und erneut der strukturalistischen Sprachphilosophie ist es RICŒURS Ziel, zu zeigen, dass die Metapher hier unzureichend lediglich auf der Ebene des Wortes behandelt wird.⁶⁸¹

⁶⁷⁷ Lavaud 1985, 528: „La métaphore émerge donc du symbolisme. Mais elle est aussi le premier degré d’une théorie plus large, théorie du texte, et cela par la méditation de la notion de contexte, essentielle à la structure métaphorique.“ („Die Metapher entsteht daher aus dem Symbolismus. Aber sie ist auch der erste Grad einer größeren Theorie, einer Texttheorie, und als solche durch die Meditation des Kontextbegriffs essentiell für die metaphorische Struktur.“)

⁶⁷⁸ Bes. Ricœur 1972. In diesem Text (vor „La métaphore vive“ !) verfolgt RICŒUR die hermeneutische Bewegung von der Metapher zum Text und vom Text zur Metapher. Diese Zusammengehörigkeit hat er auch in seinem späteren Werk ausdrücklich betont, vgl. nur Ricœur 1983, 11, und Ricoeur 1991a, 8-10 (vgl. dazu die deutsche Version Ricoeur 1987).

⁶⁷⁹ Vgl. Greisch 1993, 205: kurze und klare Darstellung des Übergangs RICŒURS vom Symbol zum Text.

⁶⁸⁰ V.a. in Ricœur 1975. Zur Quellenlage: Bei diesem viel diskutierten Werk ist es bemerkenswert, dass die deutsche Übersetzung erst 1986 und damit elf Jahre nach der französischen Veröffentlichung 1975 vorlag. Zudem ist ein nicht unerheblicher Teil in der deutschen Fassung nicht enthalten (dies betrifft: *Ile Étude: Le déclin de la rhétorique: la tropologie*, VIe 5. *Psycho-linguistique de la métaphore*, Ve Étude: *La métaphore et la nouvelle rhétorique*, VIIIe Ét. 1. *La métaphore et l’équivocité de l’être : Aristote*, VIIIe Ét. 2. *La métaphore et l’analogia entis : l’onto-théologie*) oder gegenüber der französischen Fassung verschoben (*IVe Étude: La métaphore et la sémantique du mot* [= deutscher Abschnitt II], VIe Ét. 2. *Le moment « iconique » de la métaphore* [in dt. IV. 4.], VIIe Ét. 3. *Une théorie de la dénotation généralisée* [in dt. V. 2.]). Diese Änderungen sind nicht explizit gekennzeichnet. Bei diesen Abschnitten handelt es sich zumeist um detaillierte Auseinandersetzungen mit französischen Strukturalisten. Soweit ich sehe, wird die Zielrichtung des Werkes dadurch nicht verändert, der Gesamtaufriß, die Einbindung in den französischen Diskurs und einzelne Akzente (beispielsweise die Auseinandersetzung mit der Onto-Theologie des THOMAS VON AQUIN) kann der deutsche Leser so natürlich schwerer oder gar nicht nachvollziehen.

⁶⁸¹ Vgl. auch zum Folgenden RICŒURS Vorworte, die seine komplexe Untersuchung gezielt zusammenfassen: Ricœur 1975, 7-12; Ricœur 1986a, I-VIII, wo er schon den Zusammenhang zu „*Temps et Récit*“ darstellt.

Demgegenüber betont RICŒUR die Bedeutung des Kontextes, die erst eine metaphorische Aussage erzeugt.⁶⁸² Entsprechend ergibt sich, dass die Metapher nicht nur ein Problem der Semantik ist, sondern vor allem ein Problem der Hermeneutik, die strukturelle Betrachtung der innertextlichen Beziehungen also um die hermeneutische Arbeit an den außertextlichen Referenzen erweitert werden muss.⁶⁸³ Insofern funktioniert eine Metapher nicht auf der Wortebene, sondern ist als Phänomen einer gesamten Aussage zu beschreiben, in der der metaphorische Ausdruck erst als solcher erscheint. Die hermeneutische Perspektive kann die Besonderheit dieser Aussage herausarbeiten: RICŒUR argumentiert dafür, dass die Metapher nicht als direkte beschreibende Aussage über die Wirklichkeit, sondern stattdessen als eine Neubeschreibung zu verstehen ist. Es gibt also auch im Phänomen der Metapher eine Verbindung zwischen Sprache und Wirklichkeit.⁶⁸⁴ Dieser ist nun genauer nachzugehen.

Ähnlich wie beim Symbol wehrt sich RICŒUR dagegen, das metaphorische Bild auf die „Sachebene“ zu reduzieren, also die Metapher mit einer sachlichen, „eigentlichen“ Übersetzung zu erklären. Dieser Substitutionstheorie setzt er eine „Theorie der Spannung“⁶⁸⁵ entgegen, die sich aus seiner Neubestimmung der Metapher und ihrer hermeneutischen Funktion erklärt. Dabei setzt er sich explizit von einem rein rhetorischen Metaphernverständnis ab, das sie als Attribut bestimmt, also die Funktion der Metapher auf die Beschreibung reduziert.⁶⁸⁶ RICŒUR sieht die Metapher vielmehr als prädikative Struktur, als eine neue und ungewohnte Aussage. Mit der Bezeichnung: „semantische Neuerung“⁶⁸⁷ präzisiert er die Funktion der Metapher: Es handelt sich zunächst um eine Spannung auf der Ebene des Sinns.⁶⁸⁸ Dadurch, dass die

⁶⁸² Ricœur 1972, 98.

⁶⁸³ Zu RICŒURS Vermittlung zwischen Sprachanalyse und Strukturalismus: Haverkamp 1996, 5, der das zu undifferenzierte Verhältnis zur Rhetorik kritisiert.

⁶⁸⁴ Lavaud 1985, 531. So auch Bühler 2006, 407: Diese „schöpferische[] Kraft“ der Sprache herauszustellen sei ein „Grundanliegen“ RICŒURS.

⁶⁸⁵ Ricoeur 1974c, 47f, bes. 47: „Die Metapher geht hervor aus der Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussage.“ Vgl. auch Ricœur 1975, 271f.

⁶⁸⁶ Ricoeur 1974c, 46f; Ricœur 1975, 23-34; 65-67.

⁶⁸⁷ Ricoeur 1974c, 45.

⁶⁸⁸ Ricœur 1975, 289. Gleich wird noch zu erklären sein, dass diese Spannung auf der Sinnebene auch eine Spannung auf der Interpretations- und Bedeutungsebene darstellt (Ricœur 1975, 311: „trois applications de l'idée de tension“, „drei Anwendungen der Spannungsidee“). Mit der Begrifflichkeit verhält es sich folgendermaßen: Der übergeordnete Begriff ist „signification“ („Bedeutung“) mit den Unteraspekten „sens, c'est-à-dire le dessin immanent“ („Sinn, das heißt die immanente Absicht“) und „référence, c'est-à-dire la direction intentionnelle“ („Referenz, das heißt die intentionelle Ausrichtung“). Denen ordnen sich auf hermeneutischer Ebene „explication“ („Erklärung“) und „interprétation“ („Interpretation“) zu, die beide zu „compréhension“ („Verstehen“) beitragen (Ricœur 1972, 100; vgl. zur Übersetzung Ricœur 2005c, 118).

Metapher die gewohnte Semantik stört,⁶⁸⁹ regt sie einen Interpretationsprozess an. Die Metapher wird erst in diesem Interpretationsprozess verstanden, weil das unmittelbare, wörtliche Verständnis scheitert. Insofern ist dieser Prozess mit der hermeneutischen Funktion des Symbols vergleichbar,⁶⁹⁰ sodass man analog formulieren könnte: „Die Metapher gibt zu denken.“⁶⁹¹

Dieses Metaphernverständnis kann als schöpferisch verstanden werden, weil die Bedeutung der Metapher nicht in den gewohnten Bedeutungsvarianten der Wörter enthalten ist, die den metaphorischen Satz bilden. Vielmehr entsteht durch die Kombination im Kontext ein neuer Sinn, der aus den Bedeutungen der einzelnen Wörter nicht abzuleiten ist. Diese neu geschaffene semantische Kombination kann RICŒUR daher auch, HEIDEGGER folgend, *Ereignis* nennen.⁶⁹²

3.2.1. Metaphorische Wahrheit: Referenz der poetischen Sprache

Schon die Bezeichnung *Ereignis* weist darauf hin, dass RICŒUR diese „Sinn-Schöpfung“⁶⁹³ auch auf die außersprachliche Ebene überträgt: „Die Metapher sagt etwas Neues über die Wirklichkeit.“⁶⁹⁴ Indem die Metapher scheinbar unpassende semantische Felder sprachlich kombiniert, verweist sie auf einen Zusammenhang in der Wirklichkeit, der vorher nicht verständlich war. Dieser Zusammenhang wird ausgehend von der Metapher erst entdeckt.⁶⁹⁵ RICŒUR rechnet daher mit einer „vérité métaphorique“,⁶⁹⁶ weil die Metapher nicht nur ein Sprachspiel ist, sondern Anspruch auf eine sinnvolle und wirkliche Aussage stellt. Dabei ist – kurz gesagt – RICŒURS grundlegende Sprachauffassung vorausgesetzt, dass sprachliche Zeichen immer einen Wirklichkeitsbezug haben.⁶⁹⁷ Daraus ergibt sich die Aufgabe für die Hermeneutik, die sprachlichen Äußerungen auch hinsichtlich ihres Wirklichkeitsbezugs zu interpretieren. Dies gilt auf besondere Weise für dichterische Sprache, zu der auch die Metapher gehört, denn hier besteht die bereits genannte Spannung zur wörtlichen Bedeutung der Aussage.

⁶⁸⁹ Diese Störung beschreibt RICŒUR als „semantische Unverträglichkeit der Absurdität“, „Inkonsistenz der Aussage“ (Ricoeur 1974c, 47). Er bezeichnet sie konstruktiv als „einkalkulierter Irrtum“ (aaO., 48) oder „méprise catégoriale calculée“ (Ricoeur 1975, 250, „kalkulierter Kategorienfehler“, Übersetzung: Ricoeur 1986a, 188).

⁶⁹⁰ Explizite Parallelen zwischen Metapher und Symbol stellt er in Ricoeur 1975, 378, her. So beurteilt auch WALDENFELS die Themenwahl (Waldenfels 1983, 321).

⁶⁹¹ So auch Waldenfels 1983, 323.

⁶⁹² Begriff explizit von HEIDEGGER, dazu Ricoeur 1975, 393ff; Waldenfels 1983, 324. Vgl. Ricoeur 1972, 99: „action contextuelle“ („kontextuelle Handlung“), „événement“ („Ereignis“). Im Folgenden wird deutlich, dass RICŒUR HEIDEGGERS Konzept in seinem sprachphilosophischen Interesse interpretiert, den zentralen Gedanken der Wahrheit des Seins, die sich in der Sprache erschließt, übernimmt er allerdings.

⁶⁹³ Ricoeur 1974c, 48.

⁶⁹⁴ Ricoeur 1974c, 49.

⁶⁹⁵ Insofern spricht RICŒUR von der „heuristischen Funktion“ der Metapher (Ricoeur 1974c, 52 u.ö).

⁶⁹⁶ „metaphorische Wahrheit“. Ausführlich dargestellt in Ricoeur 1975, 238-251, s.a. Ricoeur 1974c, 45.

⁶⁹⁷ Dargelegt in Ricoeur 1974c, 49f, unter Bezug auf FREGE (vgl. dazu bes. Ricoeur 1975, 274f), HUMBOLDT und CASSIRER.

Auf der wirklichkeitsbezogenen Interpretationsebene besteht eine Spannung zur ersten Referenz, zum gewöhnlichen Verweisbezug.⁶⁹⁸ Wenn die Erklärung an dieser ersten Referenz gescheitert ist, führt die Metapher aber zu einer zweiten Referenz und damit zu einem anderen Verständnis der Wirklichkeit. Metaphorische Sprache beschreibt also nicht unmittelbar die Wirklichkeit, sondern ist eine Sprache, die Wirklichkeit *neu* beschreibt. Um dies genauer zu erklären, vertieft RICŒUR die prädikative Struktur der Metapher: Sie stellt – syntaktisch gesehen – ein Prädikativum dar, also eine Aussage, die das Subjekt *als etwas* benennt.⁶⁹⁹ Damit bezieht sich die Metapher auf die Eigenschaften des Subjekts, über die sie eine Aussage macht und ist gleichzeitig Teil der Aussage selbst. Da diese Bezüge sich weder aus der Kernbedeutung, noch den Nebenbedeutungen der einzelnen Wörter ergeben, handelt es sich um eine Neuschöpfung.⁷⁰⁰ Diese funktioniert als Spannung zwischen zwei Ebenen: Erstens auf der Ebene der vergleichenden Identifikation, die die Metapher aussagt, weil sie vorschlägt, eine Sache oder Person als eine andere zu sehen. Zweitens auf der Ebene der semantischen wie referentiellen Differenz gegenüber der gewohnten Wirklichkeitswahrnehmung, die die Aussage erzeugt.⁷⁰¹ Die metaphorische Aussage kann daher weder allein auf der Ebene des naiven, unmittelbaren Metaphernverständnisses, noch auf der anderen des lediglich scheinbaren, uneigentlichen Wirklichkeitsbezuges verstanden werden. Erst wenn die Interpretation die Spannung konstruktiv bearbeitet, gelangt sie zum Verständnis der Metapher.⁷⁰²

Dies schließt einen kritischen Zugang ein, der die Differenz ernst nimmt, indem er ein wörtliches Verständnis ablehnt; dann ist aber eine „*véhémence ontologique*“⁷⁰³ erforderlich, das heißt, die Annahme einer metaphorischen Wahrheit über den wörtlichen Sinn hinaus. Diesen Zugang ermöglicht die Einbildungskraft, die die Dynamik der Metapher erfassen kann.⁷⁰⁴ Die Metapher verstehen, bedeutet, das Paradox anzunehmen, dass die wörtliche Aussage nicht wahr ist, gleichzeitig die metaphorische jedoch schon, insofern kommen Sinn

⁶⁹⁸ Ricoeur 1974c, 50f.

⁶⁹⁹ Ricoeur 1974c, 54. Vgl. auch Ricoeur 1975, 290, unter Verweis auf HESTER („voire comme / seeing as“). Dazu ausführlicher: Breitling 2002, bes. 85-88: Dadurch, dass in der metaphorischen Aussage auch immer deren Negation eingeschlossen ist, dass es sich nicht *wirklich* so verhält, bleibt die komparative Bedeutung des „comme“ (wie) bestehen. Die Reflexion auf das hermeneutische „Als“ war auch schon Teil von HEIDEGGERS Analyse des Verstehens, vgl. Heidegger 1977, §32.

⁷⁰⁰ Ricoeur 1972, 103: „Une création momentanée du langage, une innovation sémantique“ („eine momentane Schöpfung der Sprache, eine semantische Innovation“), „événement sémantique“ („semantisches Ereignis“).

⁷⁰¹ Dies ist keine Willkür, sondern die „stratégie de la langage“ („Sprachstrategie“), Ricoeur 1975, 251.

⁷⁰² Vgl. auch zum Folgenden Ricoeur 1975, 320f.

⁷⁰³ Ricoeur 1975, 321 (*ontologische Vehemenz*).

⁷⁰⁴ Ricoeur 1975, 382-384. Den Begriff „*imagination*“ („Einbildungskraft“) leitet RICŒUR von KANT her.

und Imaginäres zusammen.⁷⁰⁵ Genauer handelt es sich dabei um einen Erklärungsprozess, in dem die neue Bedeutung, die die Metapher schafft, aus dem Kontext konstruiert wird:

„Mais le moment décisif de l'explication est celui de la construction du réseau d'interactions qui fait de ce contexte un contexte actuel et unique. Ce faisant, nous dirigeons le regard vers l'événement sémantique qui se produit au point d'intersection entre plusieurs champs sémantiques. Cette construction est le moyen par lequel tous les mots pris ensemble prennent sens. Alors, et alors seulement, la « torsion métaphorique » est à la fois un événement et une signification, un événement signifiant, une signification émergente dans le langage.“⁷⁰⁶

Eine derartige Erklärung ist deswegen nötig, weil sich die Metapher auf semantischer Ebene „ereignet“, das heißt, eine Bedeutungskombination anbietet, die noch unbekannt und nicht gewöhnlich ist und dadurch den Verstehensprozess herausfordert. Dementsprechend steht die Bezeichnung „événement“ („*Ereignis*“) in Verbindung mit der Neuartigkeit, Aktualität und Einzigartigkeit, die die Metapher aus der Sprache entwickelt. Dabei ist ein gewohnter und geregelter Sprachgebrauch konstitutiv vorausgesetzt, in dessen Rahmen die Metapher entsteht, indem sie kreativ mit ihm umgeht. Insofern nutzt RICŒUR HEIDEGGERS ontologisches Konzept für die Interpretation einer konkreten sprachlichen Struktur.⁷⁰⁷ Wenn RICŒUR von der „Kraft“ der Metapher spricht, knüpft er damit an HEIDEGGERS *Ereignis* an, weil es um die Erscheinung des Seins in der Sprache geht.⁷⁰⁸ Die schöpferische, im wörtlichen Sinne poetische Tätigkeit der Metapher wirkt sich auch auf die Wirklichkeit aus. Die Metapher belehrt gewissermaßen über die Perspektive auf die Wirklichkeit, sie zeigt Beziehungen auf einer zweiten, nicht-deskriptiven Ebene auf. Durch die Einbildungskraft kann die Metapher als Lesehilfe auf die Wirklichkeit zurückwirken, indem die Metapher nämlich Ähnlichkeiten zwischen dem Wirklichen und dem Imaginären eröffnet.⁷⁰⁹ So kann die Wirklichkeit als etwas anderes als das

⁷⁰⁵ Ricœur 1975, 271.

⁷⁰⁶ Ricœur 1972, 104 („Aber der entscheidende Moment der Erklärung ist derjenige der Konstruktion des Interaktionsnetzes, das aus diesem Kontext einen aktuellen und einzigartigen Kontext macht. Indem wir dies tun, richten wir den Blick auf das semantische Ereignis, das am Schnittpunkt zwischen mehreren semantischen Feldern stattfindet. Diese Konstruktion ist das Mittel, durch das alle Wörter zusammen Sinn annehmen. Daher und allein daher ist die ‚metaphorische Verzerrung‘ zum einen ein Ereignis und eine Bedeutung, ein bedeutendes Ereignis, eine Bedeutung, die aus der Sprache hervorgeht.“).

⁷⁰⁷ Ricœur 1975, 393ff; Waldenfels 1983, 324. Das *Ereignis* ist seinerseits eine Metapher der philosophischen Sprache.

⁷⁰⁸ Ricœur 1972, 111, vgl. auch zum Folgenden: „pouvoir“ (im Sinne von „Vermögen“ gegenüber „structure“, „Struktur“, und „procès“, „Prozess“).

⁷⁰⁹ Den genauen Ort dieses Wirkens hat RICŒUR erst später ausgearbeitet: Ricœur 1995b, 48: „C'est le monde du lecteur qui offre le site ontologique des opérations de sens et de référence qu'une conception purement immanentiste de langage voudrait ignorer.“ („Es ist die Welt des Lesers, die einen ontologischen Ort der Sinn- und Referenzoperationen bietet, den eine rein immanente Sprachkonzeption nicht kennen würde.“).

unmittelbar Offensichtliche gesehen werden.⁷¹⁰ Die Metapher erweist sich darin als wahre Aussage, dass die Wirklichkeit durch sie neu und tiefer verstanden wird.

Zusammenfassend entsteht eine Metapher also nach RICŒUR durch eine Aussage, deren Sinn und Bedeutung in Spannung zum gewohnten Sprachgebrauch stehen. Daher bewirkt sie auch eine Spannung in der Interpretation, die die Metapher nicht sinnvoll wörtlich verstehen kann, sondern auf einen metaphorischen Sinn ausgreifen muss. Der doppelte Sinn der Metapher, der wörtliche und der metaphorische, bedingt ferner ihre doppelte Bedeutung. Beziehungsweise gilt parallel: Ebenso wie auf der semantischen Ebene aufgrund des irritierten ersten Sinnes ein zweiter Sinn interpretiert werden muss, muss nach der ersten Referenz die zweite neu entdeckt werden.

Das Verstehen der Metapher verläuft, kurz formuliert, in drei Schritten: Der erste, unmittelbare Wirklichkeitsbezug wird verwehrt, sodass zunächst eine Spannung entsteht; dadurch provoziert die Metapher einen hermeneutischen Prozess, der im nächsten Schritt einen zweiten Wirklichkeitsbezug aufdeckt, dieser erweist sich im letzten Schritt schließlich als Neubeschreibung der Wirklichkeit, als metaphorische Wahrheit.

Es zeigt sich darin, wie RICŒUR mit seinem Metaphernverständnis die Symbolhermeneutik fortsetzt: Neben der dort bereits auftretenden Struktur der Doppelbedeutung, ist für das Symbol ein Interpretationsprozess zwischen Kritik und Glauben entscheidend. Es kommt RICŒUR allerdings auf dem metapherntheoretischen Feld verstärkt darauf an, linguistische und sprachphilosophische Fragen zu berücksichtigen. In der Symbolhermeneutik stand eine existentielle Perspektive im Vordergrund, die Metaphernhermeneutik fragt nun vor allem nach den sprachlichen Strukturen und Prozessen. Dies hat seinen Sachgrund darin, dass die Metapher eine bewusste Sinnschöpfung in den Grenzen der Sprache ist, das Symbol hingegen aus dem kulturellen Kontext heraus begegnet und die Sprache erst an ihre Grenze bringt.⁷¹¹

Auf beiden Feldern verteidigt RICŒUR die poetische – und das heißt auch immer: ontologisch begründete – Sprache, denn sie stellt die ursprüngliche Beziehung von Sprache und Wirklichkeit dar. Für andere sprachliche Zugänge zur Wirklichkeit, beispielsweise den spekulativen Diskurs der Philosophie, ist sie daher entscheidend.

⁷¹⁰ Ricœur 1975, 270f, es handelt sich also um eine „*fusion du sens et de la imaginaire*“ („Verschmelzung von Sinn und Imaginärem“), aaO., 271.

⁷¹¹ Zu den Unterschieden zwischen Symbol und Metapher auch Mugerauer 2003, 44-48.

3.2.2. Fazit: Die Metapher als sprachliche Neuschöpfung des Wirklichkeitsverständnisses

Die Metapher ist das Beispiel, an dem RICŒUR der poetischen, im Sinne der schöpferischen, Funktion von Sprache nachgeht. Im Gegensatz zu einem ersetzbaren Ausdruck oder einer bereits gewohnten, „toten“ Metapher handelt es sich um eine dynamische Sinnerzeugung.⁷¹²

Die Metapher ist insofern „lebendig“, als dass sie neue sprachliche Ausdrücke hervorbringt und dadurch einen hermeneutischen Prozess anregt. Dabei stellt die ontologische Dimension von Sprache die entscheidende Voraussetzung dar. RICŒUR erklärt sie als reflexive Funktion von Sprache, die sich stets auf das Sein bezogen weiß, weil sie eine Referenz hat.⁷¹³

In seinen Arbeiten zur Metapher interessiert sich RICŒUR neben der Entstehung eines metaphorischen Satzes aber vor allem dafür, wie eine Metapher verstanden wird. Beide Prozesse (die Entstehung der „semantischen Innovation“ und das Verstehen anhand der „heuristische[n] Funktion“)⁷¹⁴ funktionieren poetisch: Eine Metapher entsteht, weil durch kreative und ungewohnte semantische Kombinationen eine neue Wirklichkeitsbeschreibung eröffnet wird. Im Verstehensprozess spielt die Einbildungskraft eine zentrale Rolle, weil sie diese Wirklichkeitsbeschreibung interpretieren und verstehen kann.

Bei allen schöpferischen Prozessen ist darauf hinzuweisen, dass sie genau genommen lediglich eine Kombination aus vorgegebenen Elementen darstellen.⁷¹⁵ Wenn auch die Varianten semantischer Innovationen zahlreich sind, begrenzt sie ein Rahmen aus der Menge an verfügbaren sprachlichen Zeichen und der Wirklichkeit, über die etwas Sinnvolles ausgesagt werden soll. Sinnvolles und Verständliches entsteht durch ein Regelsystem, das die Sprache strukturiert und dem sich auch die Schöpfung einer Metapher unterwerfen muss.

RICŒUR hat seine Überlegungen zur Metapher selbst mit biblischen Gleichnissen in Verbindung gebracht.⁷¹⁶ An dieser Anwendung seiner Metapherntheorie wird deutlich, dass sie im engen Zusammenhang mit narrativen Strukturen gedacht ist. Dies zeigt sich besonders darin, dass die prädikative Struktur der Metapher sich in den Gleichnissen als erzählerische Dramaturgie darstellt.⁷¹⁷ In dieser Struktur zielen die Gleichnisse auf das Existenzverständnis

⁷¹² Vgl. Darstellung von RICŒURS Verortung der Metapher bei Waldenfels 1983, 322.

⁷¹³ Ricoeur 1975, 385f. So auch Mattern 1996, 76, der zu diesem spezifischen Verständnis von „ontologischer Sprachkonzeption“ (ebd.) auf RICŒURS Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus hinweist.

⁷¹⁴ Ricoeur 1986a, IV.

⁷¹⁵ Dies betont RICŒUR nachdrücklich: „Das Schaffen, zu dem der Mensch befähigt ist, [ist] ein geregeltes, kein Schaffen ex nihilo, keine absolute Spontaneität.“ (Vorwort zur deutschen Ausgabe: Ricoeur 1986a, I).

⁷¹⁶ Ricoeur 1974c, Abschnitte III. und IV., 54-70. Vgl. auch Ricoeur 1975, 75-106. In der deutschsprachigen Theologie ist RICŒUR auf diesem Gebiet sehr einflussreich, s. Erlemann 1999, 30f; Stoellger 2000, 4; Gerber 2005, 80f; Bühler 2006, 407, vgl. ausführlich dazu Kapitel III.1.3. dieser Arbeit.

⁷¹⁷ Ricoeur 1975, 98; Ricoeur 1974c, 68f.

der Hörerin. Dieser für den Sonderfall der Gleichnisse nur angedeutete Zusammenhang zwischen Text- und Selbstverständnis nimmt in RICŒURS späterer Hermeneutik eine zunehmend wichtigere Rolle ein.⁷¹⁸ Dies liegt daran, dass RICŒUR ihn am Textbegriff entwickelt. Charakteristisch verbindet er mit der Metapher vielmehr die hermeneutische Frage nach dem Sinn, hingegen mit dem Text die Frage nach der Referenz aufgeworfen wird.⁷¹⁹ Um die Metapher zu verstehen, kommt besonders der innere Zusammenhang der metaphorischen Aussage, ihre Intention in Bezug auf den Kontext, in den Blick. Das Textverständnis erfordert den Blick über den Text hinaus auf seine Intention in Bezug auf die Welt und das Selbst der Leserin. RICŒUR betont, dass beide hermeneutischen Fragen zusammengehören, denn sie stellen die zwei Aspekte der Bedeutung dar. Insofern dienen die außertextliche Referenz der Metapher und der innertextliche Sinn des Textes dazu, die Bedeutung möglichst gut zu erfassen. Das Verstehen ist ein hermeneutischer Prozess aus Erklärung (des Sinns) und Interpretation (der Referenz).

Damit lässt sich durchaus rückblickend die Symbolhermeneutik verbinden: Was RICŒUR dort als „Kritik“ eingeführt hat, wird durch den Prozess des „Erklärens“ abgedeckt, denn hier geht es um die sprachanalytische Arbeit, die Struktur und Kohärenz der Aussage erschließt. Der symbolhermeneutisch relevante „Glaube“ entspricht insofern der „Interpretation“, als dass es hier um den Bezug auf das Selbst und die Welt geht. Die unterschiedliche Begrifflichkeit ist möglicherweise Indiz für RICŒURS Entwicklung von einer vorwiegend phänomenologischen zu einer eher linguistisch geprägten Sprachphilosophie. Sachlich ist sie darin begründet, dass das Symbol in besonderer Weise die Sprache transzendiert, weil es in der Begegnung mit dem Heiligen entsteht. Diese religiöse Dimension des Symbols erklärt daher den religiösen Begriff „Glaube“, sowie den der „Kritik“, den RICŒUR aus dem bibelexegetischen Ansatz BULTMANNS übernimmt. Die Metapher und den Text hingegen fasst RICŒUR als absichtliche Sprachschöpfungen im Rahmen der grammatischen und semantischen Regeln und erarbeitet sie folglich in Auseinandersetzung mit linguistischen Konzepten.⁷²⁰

Obwohl sich RICŒUR also zunächst genauer mit Symbol und Metapher beschäftigt hat, stehen ein bestimmtes Textverständnis und eine entsprechende Texthermeneutik bereits damit im Zusammenhang, die nun genauer betrachtet werden.

⁷¹⁸ Beziehungsweise hängt schon immer damit zusammen, obwohl sich die einzelnen Aspekte des Komplexes auf mehrere Werke verteilen. Vgl. Lavaud 1985, 526; Stoellger 2000, 244.

⁷¹⁹ Vgl. auch zum Folgenden Ricœur 1972, 100.

⁷²⁰ Zum Verhältnis von Symbol und Metapher auch Helenius 2012, 159: „Ricoeur defines metaphors as purely linguistic procedures, whereas symbols extend beyond their semantic.”

3.3. Der Text

Die Frage nach dem Phänomen „Text“ und dessen Hermeneutik findet sich durchgängig in RICŒURS Arbeit, wird aber explizit in den 1970-80er Jahren bearbeitet.⁷²¹ Zu diesem Zeitpunkt spielt die oben angesprochene Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus nur noch hintergründig eine Rolle, dagegen wird die angelsächsische Sprachphilosophie, insbesondere die Sprechakttheorie nun verstärkt eingebracht.

Ein Text zeichnet sich nach RICŒUR formal gegenüber der Metapher, die auf eine Aussage beschränkt ist, durch eine gewisse Länge aus, die höchstens in dem Gesamtwerk einer Autorin besteht.⁷²² Außerdem weicht ein Text nicht von sprachlichen Regeln ab, um zu irritieren, er befolgt vielmehr diverse Paradigmen, indem er zum Beispiel eine Gattung, einen kohärenten Ablauf, ein Schema von Akteuren und ein Ende hat.⁷²³ Ein Text kann insofern als „Werk“ bezeichnet werden, weil er diese Paradigmen verarbeitet.⁷²⁴ Dadurch wird er verständlich und nachvollziehbar,⁷²⁵ gleichzeitig zeigt er sich als kulturell bedingt, weil die Paradigmen kulturell unterschiedlich geformt sein können.

Damit verbindet sich das zweite Merkmal eines Textes, nämlich seine Schriftlichkeit, die eine Ausprägung derartiger Schemata ermöglicht. Zunächst ist damit das Medium des Textes gegenüber einer direkten Kommunikation zwischen Sprecher und Hörer im Diskurs gemeint, dieses Merkmal wird dann allerdings von RICŒUR tiefgreifend interpretiert.

Er bringt dabei strukturalistische und sprechakttheoretische Positionen ins Gespräch und setzt inhaltlich bei der Gegenüberstellung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit an, um seinen Textbegriff zu entwickeln.⁷²⁶ Wie so oft zielt RICŒUR darauf, das Phänomen genau in der Spannung zwischen beiden Polen zu verorten, den Text also einerseits als *Sprechakt* aufzufassen, der aber eine analysierbare Struktur hat; ihn dann andererseits als Schriftstück anzusehen, das aber mündliche Herkunft hat⁷²⁷ und auf mündliche Äußerung zielt. In einem Satz bestimmt RICŒUR den Text nämlich als „discours fixé par l'écriture“.⁷²⁸

⁷²¹ V.a. das dreibändige Werk „*Temps et Récit*“ (Ricœur 1983; Ricœur 1984; Ricœur 1985). Die deutsche Übersetzung „*Zeit und Erzählung*“ erschien kurz darauf: Ricœur 1988c; Ricœur 1989; Ricœur 1991. Zentral auch der Sammelband: Ricœur 1986b mit Aufsätzen zur Texthermeneutik aus den 70er und 80er Jahren. Dieser Band ist meines Wissens bisher nicht komplett übersetzt worden, einige Aufsätze erschienen auf deutsch in Ricœur 2005c, also erneut mit erheblicher Verzögerung (und einigen Kürzungen) gegenüber der Erstveröffentlichung.

⁷²² Ricœur 1972, 94.

⁷²³ Ricœur 1983, 88.

⁷²⁴ Ricœur 1986d, 107f (in Bezug auf den Diskurs als „œuvre“) und 111 (in Bezug auf den Text als Werk).

⁷²⁵ Ricœur 1983, 116; Ricœur 1991a, 4.

⁷²⁶ Z.B. in: Ricœur 1986e; Ricœur 1986g.

⁷²⁷ Diese Herleitung ist von DE SAUSSURE übernommen: Ricœur 1986d, 103; Ricœur 1986e, 184; Ricœur 1986g, 138.

⁷²⁸ Ricœur 1986g, 137 („durch Schrift fixierten Diskurs“).

Vier Merkmale kennzeichnen aus linguistischer Sicht den mündlichen Diskurs und machen ihn zu einem Ereignis:⁷²⁹ Er ist ein zeitliches Ereignis, weil er zu einem bestimmten Zeitpunkt einmalig und abschließend stattfindet. Darin ist in Form der Sprecherin ebenso ein subjektives wie reflexives Element enthalten. Wie auf die Sprecherin bezieht sich ein Diskurs auch auf eine Welt, konkret ist dies an den ostentativen Bezügen zu sehen („hier“, „jetzt“, „ich“ erschließen sich aus der Situation).⁷³⁰ Schließlich ist entscheidend, dass es auch einen Hörer gibt, an den die Rede adressiert ist. Als ein derartiges Ereignis ist der Diskurs auch ausschlaggebend für die Bedeutung seiner einzelnen Wörter, die nicht an sich gegeben ist, sondern in der jeweils konkreten Aussage erscheint.⁷³¹

Die dabei nicht berücksichtigte Intention eines Diskurses kann mithilfe der Sprechakttheorie genauer bestimmt werden.⁷³² Sie gliedert eine Rede in den Akt des Sprechens an sich (lokutionärer/propositionaler Akt), ihren Charakter (illokutionärer Akt) und ihre Wirkung (perlokutionärer Akt). Damit kommt über Struktur und Inhalt hinaus in den Blick, was sich durch eine Rede „ereignet“, das heißt, mit welcher Absicht sie geäußert wird (z.B. Informationsvermittlung), wie sie auftritt (z.B. Frage, Befehl) und schließlich, welche Veränderung der Wirklichkeit durch sie eintritt. Die Sprechakttheorie geht – wie die Bezeichnung schon sagt – davon aus, dass sich auf allen Ebenen der Rede Handlung ereignet. Mit der Öffnung zur Sprechakttheorie kommt somit auch wieder eine Verbindung von Sprache und Wirklichkeit in den Blick, die für die mündliche Äußerung auf den Ebenen der Entstehung, Durchführung und Wirkung beschrieben werden kann. Für RICŒUR ist erst in der Verbindung von Diskursstrukturen mit den Eigenschaften des Diskurses als *Sprechakt* die Beschreibung vollständig.⁷³³

Die Schriftlichkeit des Textes fixiert nun eine Äußerung. Dies hat zur Folge, dass er auf allen Diskursebenen, die er als Äußerung schließlich auch hat, „autonom“ wird.⁷³⁴ Autonom bedeutet, wie RICŒUR betont, nicht absolut, weil nämlich ein Text sehr wohl einen Autor hat,

⁷²⁹ Vgl. auch zum Folgenden: Ricœur 1986d, 103f, und Ricœur 1986e, 184f. Hier begegnet auch der Begriff „événement de langage“ („*Sprachereignis*“), in dem Sinne, dass sich im mündlichen Diskurs eben eine Aussage ereignet, diese (und nicht nur die einfache Tatsache, dass gesprochen wird) kann der Text festhalten. RICŒUR bezieht sich auf BENVENISTE, einen hilfreichen Überblick zu RICŒURS Rezeption dieses Linguisten bietet MATTERN 1996, 85-88.

⁷³⁰ Ricœur 1986g, 140.

⁷³¹ Damit wird die „semantische Innovation“ der Metapher verallgemeinert. Mattern 1996, 88-93, analysiert, dass RICŒUR damit eine strukturalistische Sprachauffassung überwindet.

⁷³² Ricœur 1986d, 105; Ricœur 1986e, 186, unter Verweis auf AUSTIN und SEARLE mit entsprechenden Fachbegriffen.

⁷³³ Ricœur 1986e, 185f.

⁷³⁴ „autonome“ (Ricœur 1986d, 111f). Darauf hat auch Gadamer ⁴1975, 373, hingewiesen: „Was schriftlich fixiert ist, hat sich von der Kontingenz seines Ursprungs und seines Urhebers abgelöst und für neuen Bezug positiv freigegeben.“

zu einem bestimmten Zeitpunkt entstanden ist, sich zu diesem Zeitpunkt auf eine Welt bezieht und bestimmte Adressatinnen anspricht.⁷³⁵ RICŒUR zielt nicht darauf, den Text so aufzufassen, dass er von seinen Entstehungsfaktoren komplett losgelöst ist. Anders gesagt will RICŒUR nicht dem Text seinen „Sitz im Leben“ absprechen. Vielmehr nimmt er diese Entstehungsbedingungen insofern ernst, als dass er sie als notwendige hermeneutische Voraussetzungen anerkennt, die allerdings nicht wieder eingeholt werden können. Je weiter ein Leser historisch von einem Text entfernt ist, desto weniger wird es möglich sein, dessen genaue Entstehungsbedingungen und außertextliche Bezüge zu rekonstruieren, wie sie ursprünglich gemeint waren. Von allem, was sich im direkten Diskurs unmittelbar erschließt, hat sich der Text durch seine Schriftlichkeit entfernt.⁷³⁶ Die hermeneutische Schlussfolgerung lautet, dass ein Text nie unvermittelt verstanden werden kann: Er muss stets erklärt und interpretiert werden.

3.3.1. Die Texthermeneutik: Textverständnis ist Selbstverständnis

Die Autonomie von den Diskursmerkmalen eröffnet nun, gerade weil sie nicht unmittelbar zugänglich sind, hermeneutische Zugänge. Unabhängig von einem konkreten Sprecher stellt der Text ein objektives Werk dar, das als solches erklärt werden kann.⁷³⁷ Hier bieten strukturelle Analysen das geeignete Instrumentarium, um den Text sprachwissenschaftlich als Werk zu erfassen.⁷³⁸ Obwohl sich diese Art der Analyse auf das Innere des Textes beschränken will, treten durch sie die Beziehungen des Textes zur Welt auf einer tieferen Ebene wieder auf. Die strukturelle Analyse führt zu der Frage, welchen Sinn der Text hat und zwar nicht mehr auf der Ebene einer oberflächlichen Verweisstruktur, sondern auf der Ebene einer „Tiefensemantik“.⁷³⁹ Mit diesem Begriff versucht RICŒUR die texteigene Intention zu erfassen, einen Sinn, der in den Textstrukturen selbst gegeben ist. Darunter ist eine Dynamik zu verstehen, nämlich den Bezug des Textes auf existentielle Strukturen des Seins. Dieser wird daran deutlich, dass die Analyse des Textes Fragen des Seins aufwirft, also die Sinnfrage im existentialen Sinne stellt;

⁷³⁵ Ricœur 1986e, 188.

⁷³⁶ Ricœur 1986e, 186f (nur noch eingeschränkt *Sprechakt / Sprachereignis*), 187 (Autor), 188 (direkter Wirklichkeitsbezug), 189 (Adressaten); vgl. auch Ricœur 1986g, 139 (Autor), 140f (direkter Wirklichkeitsbezug).

⁷³⁷ Je mehr, desto besser, Ricœur 1983, 12: „En conséquence, qu'il s'agisse de métaphore ou d'intrigue, expliquer plus, c'est comprendre mieux.“ („Schließlich, ob es sich nun um Metapher oder Handlungsverlauf handelt, mehr erklären, heißt besser verstehen.“). Zur Objektivität des Textes: Ricœur 1986e, 199.

⁷³⁸ Ricœur 1986c, 166. Ausführliche Darstellung anhand von LÉVI-STRAUSS' Mythenanalyse: Ricœur 1986e, 207f und Ricœur 1986g, 145-151.

⁷³⁹ Ricœur 1986e, 207: „d'une sémantique de surface [...] à une sémantique de profondeur“ („von einer Oberflächensemantik zu einer Tiefensemantik“).

zum anderen zeigt sich diese Dynamik darin, dass der Interpretation selbst ein existentialer Bezug abgefordert wird. RICŒUR sieht in der Zeitlichkeit eine wechselseitige Verbindung zwischen Text und Existenz:⁷⁴⁰ Wie menschliche Erfahrungen wird ein Text nach Zeiteinheiten strukturiert. Ein erzählender Text ordnet menschliche Erfahrungen in einer zeitlichen Reihenfolge. Diese wechselseitige Beziehung, die sich in der Dynamik der Tiefensemantik ausdrückt, begründet den Zusammenhang von Fiktion, Geschichte und Zeit.⁷⁴¹

Die Autonomie des Textes von seinen ostentativen Bezügen, also Bezügen auf eine Situation oder Welt, öffnet die Interpretation dafür, einen sinnvollen Weltbezug erneut zu erschließen. Diese neue Referenz kann zunächst im Verhältnis zu anderen Texten bestimmt werden und besteht somit in der fiktiven Welt der Literatur.⁷⁴² Die Leserin ist gefordert, eine Hypothese über die Bedeutung des Textes aufzustellen und zwar nicht „subjektiv“, im Sinne von willkürlich, sondern unter Rückgriff auf die linguistische Erklärung des Textes.⁷⁴³ Dabei kann es dennoch zu mehreren möglichen Bedeutungskonstruktionen⁷⁴⁴ kommen, wie das Phänomen der Rezeptionsgeschichte zeigt. Die erste Rezeption geschieht bereits auf textlicher Ebene, durch intratextuelle Bedeutungskonstruktionen legt der Text also quasi selbst seine eigene Interpretationstradition an, in die sich die folgenden Interpretationen eingliedern.⁷⁴⁵ In diesem Sinne spricht RICŒUR von „objektiven“⁷⁴⁶ Bedeutungskonstruktionen, die nämlich anhand der Textstruktur bestätigt oder verworfen werden. Somit besteht ein Interpretationsrahmen, den der Text selbst vorgibt und in dem sich eine Tradition bildet, auf die die jeweils aktuelle Interpretation aufbaut. Zwar ist die Leserin Subjekt der Interpretation, weil sie Strukturen erklärt und Bedeutung konstruiert, allerdings geht die Interpretation vom Text aus und muss

⁷⁴⁰ Dies ist das Thema seiner drei großen Bände *„Temps et Récit“* sowie von *„La mémoire, l'histoire et l'oubli“*. Die konkrete These ist kurz zusammengefasst in Ricoeur 1991a, 3f. Diesen Zusammenhang sieht auch Porée 2013, 40. Vgl. Vandeveld 2008, 141: „Narratives are ontological layers, part and parcel of the paste of actions and experiences.“ (Er weist auf RICŒURs Rezeption von HUSSERL und HEIDEGGER hin).

⁷⁴¹ „By treating the temporal quality of experience as the common reference of both history and fiction, I make of fiction, history, and time one single problem.“ (Ricoeur 1991a, 3).

⁷⁴² Ricoeur 1986g, 141.

⁷⁴³ Ricoeur 1986g, 155f, bes. 156: „Chercher, en deçà de l'opération subjective de l'interprétation comme acte *sur* le texte, une opération objective de l'interprétation qui serait l'acte *du* texte.“ (*„Diesseits einer subjektiven Interpretationsoperation als Handlung am Text eine objektive Interpretationsoperation zu suchen, die die Handlung des Textes wäre.“*).

⁷⁴⁴ „conjectures“ (engl. „guess“), „construire la signification“ (engl. „‘construe’ meaning“), Ricoeur 1986e, 200 (engl. Ricoeur 1991b, 158). In der deutschen Übersetzung (Ricoeur 1978, 102) problematischerweise mit „Deutungshypothesen“ und „Sinngesamt ‚konstruieren‘“ wiedergegeben, sodass nicht zwischen Sinn, Deutung und Bedeutung („couches de signification“/ „layers of meaning“ werden mit „Bedeutungsebenen“ übersetzt) differenziert wird. Ich halte mich an die bereits eingeführte Terminologie (s.o., S.159, Anm.688).

⁷⁴⁵ Ricoeur 1986g, 156, erläutert am Beispiel von Gen1,1-2,4a (unter Verweis auf: Ricoeur 1971c). Zum Verhältnis unterschiedlicher Interpretationen vgl. Ricoeur 1986e, 201-203.

⁷⁴⁶ Bes. Ricoeur 1986e, 199f: „signification objective“.

sich an ihm messen lassen. Mit dieser Priorität über die Interpretation und seinem „Vetorecht“ erhält der Text in RICŒURS Verständnis eine weitgehende Autonomie über seine Hermeneutik, bis hin zur Hypostasierung.⁷⁴⁷ Das Verstehen ist in erster Linie nicht durch Autor oder Auslegerin, sondern durch den Text selbst bestimmt: „Comprendre un texte, c’est suivre son mouvement du sens vers la référence.“⁷⁴⁸ Die „*Sache*“ oder „*Welt des Textes*“ ist der eigentliche Gegenstand des Verstehens.⁷⁴⁹

Insofern vermittelt die strukturelle Texterklärung zwischen einer objektiven Betrachtung des Textes, die seine außertextlichen Referenzen offen lässt, und der subjektiven Aneignung, die durch die Tiefensemantik des Textes gefordert wird.⁷⁵⁰

Der Verstehensprozess hat schließlich eine identitätsstiftende Pointe, weil er damit abgeschlossen wird, dass die Leserin sich die Wirklichkeitsdeutung des Textes aneignet.⁷⁵¹ Die wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass der Text eine aktive Rolle im hermeneutischen Prozess einnimmt und sich sein Gegenüber bildet.⁷⁵² Zwar ist er als Schriftstück losgelöst von seinen ursprünglichen Adressaten, öffnet sich aber gerade deswegen als Diskurs für eine neue Leserin. Dieser Aktivität des Textes entspricht eine grundlegende Passivität des Selbstverständnisses: „Le *soi* est constitué par la « chose » du texte.“⁷⁵³ Der Text vermittelt eine fiktive Wirklichkeitsdeutung und ein ebenso fiktives Selbstverständnis mit dem Standpunkt der Leserin. Diese Fiktion lässt sich nämlich mit der Wirklichkeitswahrnehmung der Leserin nicht reibungslos in Einklang bringen, vielmehr erscheint sie als „*Verfremdung*“.⁷⁵⁴ Wie die Wirklichkeit allgemein, so ist auch das Selbstverständnis der Leserin angesichts des Textes herausgefordert, sich in die vorgeschlagene Fiktion hineinzudenken, um sie zu verstehen. Die Leserin muss sich dazu von ihrem eigenen Welt- und Selbstentwurf entfernen, um sich auf den fremden Entwurf des Textes einzulassen, das heißt, die im Text imaginierten Möglichkeiten mit der eigenen Wirklichkeit in Beziehung zu setzen.⁷⁵⁵ Aus der Perspektive des Textes

⁷⁴⁷ Z.B. sichtbar an diesem Vergleich: „[le texte] est un individu, comme l’est un animal ou une œuvre d’art“ (Ricœur 1986e, 201) („[der Text] ist ein Individuum, wie ein Lebewesen oder ein Kunstwerk“).

⁷⁴⁸ Ricœur 1986e, 208 („einen Text verstehen heißt seiner Bewegung vom Sinn zur Referenz folgen.“).

⁷⁴⁹ „*chose du texte*“; „monde du texte“ (Ricœur 1986c, 168).

⁷⁵⁰ Ricœur 1986c, 168; Ricœur 1986e, 208. Es geht bei der „Aneignung“ darum, sich die Bezüge des Textes bewusst zu machen.

⁷⁵¹ Hier nimmt RICŒUR eine Rezeptionsästhetische Perspektive ein, ohne jedoch auf eine gewisse Eigenständigkeit des Textes auch gegenüber seiner Leserin zu verzichten (Ricœur 1983, 116f). Ricœur 1986d, 115-117.

⁷⁵² Ricœur 1986d, 116.

⁷⁵³ Ricœur 1986d, 117 („Das Selbst ist konstituiert durch die ‚*Sache*‘ des Textes.“).

⁷⁵⁴ Ricœur 1986d, 112 u.ö. (als deutsches Fachwort). Der Begriff „*Verfremdung*“ stammt von GADAMER, wird aber durch seine Funktion im Interpretationsprozess deutlich aufgewertet. Vgl. Ricoeur 1991a, 6: „the world of the text necessarily collides with the real world.“

⁷⁵⁵ Ricœur 1986d, 117.

formuliert, geht RICŒUR eben soweit, dass die Welt des Textes das Selbst konstituiert.⁷⁵⁶ Dabei erweitert sich das eigene Welt- und Selbstverständnis, weil es sich selbst in die Welt des Textes projiziert und sich zu ihr in Beziehung setzen muss. Die zunächst negativ erscheinende Selbstentfremdung hat die positive Folge, dass sich das Selbst neu und anders verstehen kann.⁷⁵⁷

Diese Fähigkeit des Textes ist also mit der schöpferischen Funktion der Metapher vergleichbar, die ebenso eine neue Deutung der Wirklichkeit ermöglicht, weil der hermeneutische Prozess sie bewirkt. Wieder handelt es sich um das Freilegen einer zweiten, tieferen Referenz, die auf das Sein zielt.⁷⁵⁸ Entscheidend ist erneut die Voraussetzung, dass auch und gerade die Sprache der fiktiven Texte Wahrheit ausdrücken kann, aber eben auf andere Weise als es eine deskriptive Sprache tut.⁷⁵⁹

Damit kehrt das Verstehen des Textes gleichzeitig wieder zur Rede zurück, denn der Text wird durch die Aneignung wieder eine aktuelle Rede, die bestimmte Bezüge erhält.⁷⁶⁰ Das hermeneutische Vorgehen ergibt sich also aus dem Phänomen des Textes selbst.

In der Auseinandersetzung mit anderen hermeneutischen Entwürfen ist es RICŒUR wichtig, dass in der Interpretation Texterklärung und Textverstehen stets aufeinander bezogen werden, weil auch Textstruktur und Textsinn aufeinander bezogen sind.⁷⁶¹ Beide Verstehensebenen verbinden sich im Entwurf der Textwelt: Die Erklärung deckt ihrerseits aus der inneren Kohärenz eine Beziehung des Textes zur Welt auf; im Verstehen sucht die Leserin nach der Wirklichkeitsdeutung, die der Text anbietet. Schließlich ist es das Ziel der Interpretation, ein

⁷⁵⁶ Nochmals: Ricœur 1986d, 117. Vgl. Ricoeur 1991a, 15. Spätestens mit dieser Spitzenaussage dürfte er den Rezeptionsästhetischen Ansatz verlassen haben.

⁷⁵⁷ S. die Suggestivfrage zu dieser Fähigkeit der Einbildungskraft, Ricœur 1972, 112: „Ne sommes-nous pas prêts à reconnaître dans le pouvoir de l'imagination, non plus la faculté de tirer des «images» de notre expérience sensorielle, mais la capacité de laisser de nouveaux mondes façonner la compréhension de nous-mêmes?“ („Sind wir nun nicht soweit, in dem Vermögen der Einbildungskraft zu erkennen, dass es nicht nur Fähigkeit ist, ‚Bilder‘ unserer Sinneserfahrung hervorzubringen, sondern die Kapazität, neue Welten des Verständnis von uns selbst herstellen zu lassen?“).

⁷⁵⁸ Ricœur 1983, 11; Ricœur 1986d, 114, Seinsbegriff mit Bezug auf HUSSERL („Lebenswelt“) und HEIDEGGER („être-au-monde“: „In-der-Welt-Sein“). Ricœur 1986f, 221: Die Fiktion habe eine „force heuristique“ („heuristische Kraft“).

⁷⁵⁹ Ricoeur 1991a, 2; 11f und weitergehend: 20 (Sprache hat grundsätzlich eine ontologische Dimension).

⁷⁶⁰ Ricœur 1986g, 151.

⁷⁶¹ Ricœur 1986c; Ricœur 1986e, 199. Vor allem gegen DILTHEYS Trennung von Erklären (naturwissenschaftliches Arbeiten) und Interpretieren (geisteswissenschaftliches Arbeiten) vertritt RICŒUR eine dialektische Beziehung zwischen beiden Ebenen: Ricœur 1986e, 162-168; Ricœur 1986g, 137, und ausführlicher 142f; sowie 145f.

Verständnis des Seins zu entwickeln und zwar ausgehend vom Text: „Interpréter, c’est expliciter la sorte d’être-au-monde déployé *devant* le texte.“⁷⁶²

3.3.2. Fazit: Lesen bildet narrative Identität

Die Paradigmen, also formale Merkmale im Textaufbau, erfordern hermeneutisch einen analytischen Zugriff, wie ihn der Strukturalismus vorschlägt. Damit kann aufgezeigt werden, wie die einzelnen Elemente des Textes schematisch einzuordnen sind und wie sie zum Gesamten in Beziehung stehen. Ziel dieser Analyse ist es also, die innere Kohärenz des Textes, seinen Sinn, zu erklären. Erneut betont RICŒUR nun auch für dieses sprachliche Phänomen, dass das Verstehen nicht auf der Ebene des inneren Textsinnes abgeschlossen ist, sondern auch nach der Bedeutung gefragt werden muss, weil der Text über sich hinaus verweist. Diese außertextliche Referenz erschließt sich über einen weiteren hermeneutischen Schritt, nämlich die Interpretation, deren letztes Ziel die Aneignung des Textes ist. Es handelt sich bei dem in Erklärung und Interpretation unterteilten hermeneutischen Prozess nicht um eine lineare Abfolge von methodischen Schritten, vielmehr verweisen beide wechselseitig aufeinander: Aus der Erklärung entsteht die Frage nach der Referenz, eine Leerstelle, die die Interpretation füllen muss; die Interpretation dagegen kann nicht willkürlich erfolgen, sondern bemisst ihre Plausibilität daran, wie kompatibel sie mit der Erklärung ist. Die hier vorliegende zirkuläre Struktur ist also sachlich notwendig und wird daher von RICŒUR positiv bewertet.

Dem Phänomen „Text“ wird im Rahmen der Interpretation eine große Eigenständigkeit zugesprochen, zum einen, weil er eigenständig gegenüber den Bedingungen des mündlichen Diskurses ist, aus dem er stammt; zum anderen, weil RICŒUR den Text pointiert als Subjekt seiner Auslegung bezeichnen kann.⁷⁶³ Der Text ist es, der den Leser in den hermeneutischen Prozess zieht und auf allen Ebenen des Verstehens leitet.

Gegenüber einer klassischen, historisch-kritischen Textexegese fordert RICŒURs Ansatz, sich vom Ideal der historisch getreuen Textrekonstruktion zu verabschieden.⁷⁶⁴ Sein Textbegriff stellt dabei den hermeneutischen Ausgangspunkt dar. Dieser erweist nun gerade die Notwendigkeit einer Interpretation, die nicht in den unerreichbaren Bereich hinter dem Text zu

⁷⁶² Ricœur 1986d, 114 („Interpretieren heißt, die Art des In-der-Welt-Seins zu explizieren, das vor dem Text ausgebreitet wird.“).

⁷⁶³ Ricœur 1986g, 142, der Text tritt gewissermaßen an die Stelle des Autors, bzw. der Autor ist selbst durch den Text gesetzt.

⁷⁶⁴ Mattern 1996, 108, formuliert treffend: Wir erlangen keine „Verfügungsgewalt“ über den Text.

blicken versucht, auch nicht allein beim Text verbleibt, sondern, die dem Text genau dadurch gerecht wird, dass sie „vor dem Text“ stattfindet. Die Intention des Textes besteht nämlich darin, eine Aussage über die Wirklichkeit zu treffen. RICŒUR argumentiert dafür, dass diese Intention des Textes auch Maßstab seiner Interpretation bleibt. Folglich ist es Aufgabe der Interpretation, die Aussage des Textes durchaus mithilfe der historisch-kritischen Textexegese so textnah wie möglich herauszustellen, dann aber auch die Wirklichkeitssicht des Textes aufzuzeigen und damit die existentielle Aneignung durch den Leser vorzubereiten. Damit widerspricht RICŒUR vor allem der hermeneutischen Position, wie sie DILTHEY vertreten hat, dass Texterklärung und Textverstehen getrennte Vorgänge sind.

Mit dem Textbegriff und der Texthermeneutik erreicht RICŒURS Hermeneutik ihre allgemeine und gleichzeitig grundlegende Form.⁷⁶⁵ Dies zeigt sich zunächst daran, dass die zuvor ausgearbeiteten sprachlichen Phänomene sich hermeneutisch auch unter die Texthermeneutik fassen lassen, selbst wenn sich natürlich Symbol und Metapher in ihrer Erscheinung vom Text unterscheiden. So ist etwa der Verstehensprozess von Metapher und Text vergleichbar, weil es in beiden Fällen darum geht, die Bedeutung auf den Ebenen des Sinns und der Referenz zu erfassen. Die hermeneutischen Methoden Erklärung und Interpretation müssen in beiden Fällen angewandt werden. Schon das ontologisch begründete Symbolverständnis setzt sich von einem strukturalistischen Textverständnis ab und beinhaltet insofern bereits einen Ansatz zur Texthermeneutik. Da nämlich das Symbol als besonders prägnante Sprachform an den ursprünglichen ontologischen Bezug der Sprache überhaupt erinnert, muss auch die Texthermeneutik diesen Bezug berücksichtigen. Die entscheidendste Gemeinsamkeit liegt darin, dass diese sprachlichen Formen auf ihre Fähigkeit hin reflektiert werden, wie sie menschliches Selbstverständnis ermöglichen.⁷⁶⁶

Wie man so den Text als übergeordnete Struktur für schriftliche sprachliche Phänomene und ihre hermeneutischen Prozesse interpretieren kann, dient er ebenso als Modell für außersprachliche Phänomene.⁷⁶⁷ In der Handlung können textliche Strukturen erkannt werden, sodass auch sie als Text „gelesen“ und interpretiert werden kann. Auf diese grundlegende Verknüpfung baut RICŒUR seine Erzähltheorie auf, denn in der Erzählung wird Handlung konfiguriert und damit interpretiert. Diese Schnittstelle gilt sowohl für die fiktive Erzählung,

⁷⁶⁵ Mattern 1996, 95, bewertet die Texthermeneutik ähnlich: Sie ist „paradigmatisch“ und dient „der Aufdeckung allgemeiner Spezifika des Hermeneutischen“, vor allem in ihrer Verbindung zum Sein. Vgl. Bühler 2006, 410: „eigentlicher Gegenstand der Hermeneutik“ bei RICŒUR ist der Text. Vgl. auch Breitling 2007, 66-82, das zusammenfassende Kapitel trägt die Überschrift: „Hermeneutik am Modell des Textes“.

⁷⁶⁶ Zusammengefasste Schritte von RICŒURS Entwicklung in dieser Frage in: Ricoeur 1991a, 16f.

⁷⁶⁷ Ricœur 1986c, 168-176, Ricœur 1986e.

als auch für die historische Arbeit, die Wahrheit beansprucht.⁷⁶⁸ In gleicher Weise wie es für das Symbol und die Metapher bereits angedeutet ist, bezeugt diese Modellfähigkeit der Texthermeneutik die enge Beziehung zwischen Sprache und Sein in Form eines hermeneutischen Zirkels. Dieser basiert auf der wechselseitigen Abhängigkeit von Sprache und Erfahrung und bewegt sich von der geäußerten Erfahrung über die Äußerung wieder zur Erfahrungswelt hin. Im Falle des Textes geht er von einem Selbstverständnis des Lesers aus, lässt Text und Leser sich in der Welt des Textes begegnen und endet bei einem neuen Selbstverständnis des Lesers.⁷⁶⁹

RICŒURS Texthermeneutik zielt letztendlich auf eine narrative Identität, das heißt, die kreative Rezeption von Texten, die Selbstverständnis erst ermöglicht und konstituiert.⁷⁷⁰ Somit handelt es sich um eine Verschränkung von aktivem und passivem Verstehen des Textes und des Selbst, das zwar durch das Subjekt des Lesers erfolgt, aber nur auf der Grundlage des Textes möglich ist. Der Text, das fremde Gegenüber, ermöglicht erst das Selbstverständnis. RICŒURS Grundsatz ist daher hier nochmals zu wiederholen: „There is no self-understanding that is not *mediated* by signs, symbols and texts.“⁷⁷¹

Gerade in dieser Vermittlung kommt aber auch das aktive Moment des Verstehensprozesses zum Tragen: Zwischen den vielfältigen und sich teilweise widersprechenden Textwelten entwickelt der Leser wechselnde „Selbstverständnisse“, von denen her er sich versteht. Auch für diese narrativ vermittelte, oder sich selbst narrativ konstituierende Identität stellt sich keine dauerhafte Gleichheit ein, so bleibt „Identität“ ein Problem.⁷⁷² Zudem gesteht RICŒUR zu, dass nicht alle Textwelten handlungsleitend werden. Am Ende hat der Leser eine Wahl, welches Selbstverständnis er übernimmt und welches er zwar im Verstehen erlebt, aber nicht überzeugend findet. Darüber hinaus gibt es auch „composantes non narratives de la formation du sujet agissant“.⁷⁷³ Der Begriff der narrativen Identität wird also durch den der Identität des handelnden Subjektes begrenzt.⁷⁷⁴

⁷⁶⁸ Ricœur 1983, 124f.

⁷⁶⁹ RICŒUR reformuliert den hermeneutischen Zirkel unter dem Begriff „*Mimesis I-3*“, den er von ARISTOTELES übernimmt (dazu Vandevelde 2008, 147-150): Allgemein gewendet verläuft der Zirkel zwischen der Handlung, der Fiktion und der Rückkehr der Fiktion zu Handlung und Leben. Die positive Bewertung des Zirkels als hermeneutische (weil existenziale) Notwendigkeit findet sich bereits bei Heidegger 1977, 202-204.

⁷⁷⁰ Mehrfach hebt RICŒUR die Bedeutung des Lesens hervor, z.B. Ricœur 1983, 86; Ricœur 1986g, 142; 151f.

⁷⁷¹ Ricoeur 1991a, 15.

⁷⁷² Zum Komplex der „narrativen Identität“ im Übergang von „*Temps et Récit*“ zu „*Soi-même comme un autre*“: Breitling 2007, 164-174.

⁷⁷³ Ricœur 1985, 359 („nicht narrative Komponenten der Bildung des handelnden Subjektes“, Übersetzung: Ricœur 1991, 400).

⁷⁷⁴ Vgl. Porée 2013, 38f.

Diesem Zusammenhang geht RICŒUR in seinen späteren Veröffentlichungen weiter nach, in denen er das Identitätsproblem ausführlich behandelt und mit ethischen, kultur- und geschichtstheoretischen Fragen verknüpft.⁷⁷⁵ Diese Überlegungen können als die Konsequenz der bisher vorgestellten Hermeneutik gesehen werden.⁷⁷⁶ Konkreter sind sie die Konsequenz von RICŒURS „ontologischer Vehemenz“⁷⁷⁷, die er vor allem gegenüber dem Strukturalismus vertreten hat, aber auch gegen eine universalisierende Sicht auf Sprache richtet, wie sie in der Sprechakttheorie zuweilen vertreten wird.⁷⁷⁸ Weder darf die Sprache ohne Beziehung zur Wirklichkeit betrachtet werden, noch die Wirklichkeit ausschließlich auf ihren Bezug auf Sprache reduziert werden, das hieße dann in letzter Konsequenz: Sprache als einzige Wirklichkeit anzunehmen. Vielmehr bleiben sie als getrennte Phänomene kreativ aufeinander bezogen. Diesen Bezug hat RICŒUR in seinen hermeneutischen Überlegungen so bestimmt: Der Mensch versteht das Sein vermittelt durch sprachliche Strukturen, weil diese existentialen Strukturen entsprechen.

Fokussieren die Arbeiten an Symbol, Text und Metapher eben diese sprachlichen Strukturen, treten in seinen späteren Werken der Mensch und das Sein in den Vordergrund. Insofern nähert sich RICŒUR dann von Seiten des Subjektes aus denjenigen Existenzstrukturen, die er bereits aus sprachlicher Perspektive zu beschreiben sucht. Es ist kein Zufall, dass dabei Schuld und Zeitlichkeit wieder ins Zentrum der Argumentation rücken,⁷⁷⁹ denn in ihnen fallen Wirklichkeit und Sprache auf dichte Weise zusammen. So gibt das Schuldbekenntnis Zugang zum Willen als ambivalenten Existenzstruktur und dem Problem der Verantwortung. Auf vergleichbare Weise legt die Erzählung offen, dass die Existenz zeitlich strukturiert ist und sich in einem bestimmten Raum verwirklicht. RICŒUR versucht zu zeigen, wie sich etwas wie ein „Subjekt“ über diese sprachlichen Strukturen identifiziert lässt und wie diese zum Verständnis der Wirklichkeit beitragen. Dazu gehört auch, welche außersprachlichen Faktoren für das Verständnis des Menschen und seiner Existenz entscheidend sind. War das Subjekt bisher nur als Funktion sprachlicher Strukturen in den Blick gekommen (Leser, Autorin usw.), bearbeiten

⁷⁷⁵ Ich nenne stellvertretend seine großen Werke: Ricœur 1990 und Ricœur 2000.

⁷⁷⁶ Bühler 2006, 408, sieht ebenfalls den Zusammenhang zwischen narrativer Identität und Identitätstheorie als eine Verbindung zwischen RICŒURS hermeneutischen Werken und seinen späteren Themen. Vgl. die Darstellung von RICŒURS Entwicklung (Symbol – Metapher – Text – Geschichte) in Breitling 2007, 62-96.

⁷⁷⁷ „véhémence ontologique“ (Ricœur 1975, 321).

⁷⁷⁸ Vgl. auch zum Folgenden Ricœur 1990, 349f.

⁷⁷⁹ Ein detaillierter Einzelnachweis ist hier nicht möglich, ich weise exemplarisch darauf hin, dass Ricœur 2000 schon im Titel menschliche Bezüge auf die Zeit benennt und mit einem Kapitel zur Schuldvergebung schließt. Für die Bände von *Temps et Récit* ist der Bezug auf den philosophischen Gegenstand „Zeit“ offensichtlich. Dieser Bezug erfolgt nicht zuletzt im Anschluss an HEIDEGGER.

RICŒURS spätere Studien nun gewissermaßen das Subjekt vor und nach dem Text. So diene beispielsweise das Zeugnis als Sprachform dazu, einen Aussagecharakter zu bestimmen, in dem der Sprecher sich für die Aussage verbürgt.⁷⁸⁰ „Außerhalb“ des Textes gilt aber: „Le témoignage constitue la structure fondamentale de transition entre la mémoire et l’histoire“,⁷⁸¹ die Sprachform dient jetzt also der Phänomenologie anthropologischer Kategorien. Der Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit ist dabei vorausgesetzt, denn gerade weil die semantische Funktion des Zeugnisses darin besteht, wahrhafte und vertrauenswürdige Aussage zu sein, erhält es Bedeutung für den Wahrheitsanspruch des Gedächtnisses.⁷⁸²

Dieses Beispiel zeigt, wie RICŒUR seine Hermeneutik weiterentwickelt hat und seine bisherigen sprachphilosophischen Überlegungen nun in eine weitere Perspektive und Fragestellung integriert, die bisher offen geblieben war. So wird der hermeneutische Prozess des Textverständnisses zu einem Aspekt eines umfassenderen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses,⁷⁸³ auch wenn er den paradigmatischen hermeneutischen Prozess des Verstehens überhaupt darstellt.

Damit entfernt RICŒUR sich von hermeneutischen Fragen im konkreten sprachphilosophischen Sinne, also auch von solchen Fragen, die mit dem *Wortgeschehen* im engeren Zusammenhang stehen.

3.4. Zusammenfassung: Der hermeneutische Prozess als Ausarbeitung des Konzepts *Wortgeschehen*

Bei einem überblicksartigen Gang durch RICŒURS Philosophie sind jene Aspekte hervorzuheben, die das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit beschreiben. Drei sprachliche Phänomene bilden dabei in RICŒURS hermeneutischer Entwicklung über mehrere Jahrzehnte besondere Kristallisationspunkte: das Symbol, die Metapher und der Text. Charakteristisch stellt RICŒUR anhand des Symbols die ontologische Dimension symbolischer Sprache heraus,

⁷⁸⁰ Ricœur 2000, 201-208. Diese v.a. semantische Bedeutung wird auch ausführlich reflektiert in Ricœur ³1994b, 110-117.

⁷⁸¹ Ricœur 2000, 26 („Das Zeugnis konstituiert die Grundstruktur des Übergangs zwischen Gedächtnis und Geschichte.“ Übersetzung: Ricœur 2004, 48).

⁷⁸² Ricœur 2000, 26; 205f.

⁷⁸³ Dies zeigt sich am Aufbau von Ricœur 1990 (vgl. aaO., 28-30): RICŒUR beginnt mit einer Reflexion des Identitätsproblems aus sprachphilosophischer Sicht, schließt dann aber ausführliche Studien aus der Perspektive einer Handlungsphilosophie an und führt schließlich beide Perspektiven auf die personale Identität zusammen. Das Werk hat dabei eine ethische Zielrichtung. Auch in Ricœur 2000 treten nun neben sprachphilosophische Zugänge zum Problem diverse andere anthropologische Kategorien (z.B. „la mémoire corporelle“, aaO., 48 „Körpergedächtnis“, kollektives Gedächtnis, Schuld usw.).

in der er die ursprüngliche Beziehung des Menschen zur Sprache überhaupt sieht. Menschliche Existenz drückt sich sprachlich aus, daher können umgekehrt ihre Strukturen über sprachliche Ausdrücke zugänglich werden. Das Symbol umfasst durch seinen Bezug zum Heiligen sogar diejenigen Wirklichkeitsstrukturen, die das menschliche Verstehen übersteigen. Die Metapher dagegen lebt davon, im Rahmen der Sprache und der Welt eine Aussage zu treffen, die gerade diesen Rahmen irritiert. Zwar erscheint solch eine Aussage auf wörtlicher Ebene sinnlos, legt aber auf einer zweiten, übertragenen Ebene neue Sinn- und Bedeutungsstrukturen frei. Es kann durch diese metaphorische Wahrheit, die eben keine deskriptive, sondern eine subtile ist, eine neue Perspektive auf die Wirklichkeit entstehen. Wie schon mit der Metapher bewegt sich RICŒUR mit dem Text auf dem Feld der linguistischen Fragen, besonders nach semantischer Referenz und syntaktischer Kohärenz. Der Text wird zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu einem spezifischen hermeneutischen Problem, das einerseits die Strukturen eines Schriftwerkes aufweist und andererseits mit der Intention auftritt, etwas über die Wirklichkeit kommunizieren zu wollen. Nimmt die Interpretation diese Eigenschaften ernst, führt sie in letzter Konsequenz zu einer existentialen Aneignung des Textes in dem Sinne, dass sich ein neues Selbstverständnis ausgehend vom Text entwickelt.

Wenn auch besondere Akzente für die einzelnen Phänomene betont werden können, lassen sich Gemeinsamkeiten gerade in Bezug auf die ontologische Dimension, also auf das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, aufzeigen. Dies soll aufbauend auf die vorangegangenen Darstellungen an drei Strukturen verdeutlicht werden.

Bei allen drei Phänomenen identifiziert RICŒUR Strukturen, die den hermeneutischen Prozess provozieren, weil sie ein unmittelbares Verständnis nicht zulassen: Das Symbol erscheint als Rätsel, die Metapher erzeugt in ihrer Aussage eine provozierende Spannung und der Text wird durch seine Autonomie in allen außertextlichen Bezügen problematisch. Diese Strukturen machen es hermeneutisch jeweils erforderlich, durch das sprachliche Phänomen selbst zu einem Verständnis zu gelangen, sich also in das Symbol zu begeben, die Identifikation der Metapher als wahr anzunehmen oder der Sinnbewegung des Textes zu folgen. Damit tritt die Interpretation in den hermeneutischen Zirkel zwischen Sprache und Wirklichkeit ein.

In diesem hermeneutischen Zirkel offenbaren nun Symbol, Metapher und Text als zweite gemeinsame Struktur eine schöpferische Fähigkeit, die die Interpretation über die Sprache zur Wirklichkeit führt. In keinem Fall ist das Ziel der Interpretation damit erreicht, das sprachliche Zeichen an sich zu erklären, vielmehr „gibt das Symbol zu denken“, ebenso wie die Metapher

ihre heuristische und der Text seine poetische Kraft entfalten. „Geschaffen“ wird ein neuer Bezug auf die Wirklichkeit, alle sprachlichen Zeichen bewirken also etwas außerhalb der Sprache. Im Symbol kann der Mensch die ontologische Verankerung der Sprache erkennen, in der Metapher erhält er eine kreative Perspektive auf die Wirklichkeit und der Text erzählt ihm eine fiktive Welt, die er selbst bewohnen kann. Diese zweite gemeinsame Struktur des hermeneutischen Prozesses führt also dahin, dass der Wirklichkeitsentwurf des sprachlichen Zeichens angeeignet werden muss, um verstanden zu werden. Neben der hohen Eigenständigkeit aller sprachlichen Zeichen gesteht RICŒUR auch dem Interpreten stets ein aktives Moment im Interpretationsprozess zu, ob er diesen Wirklichkeitsentwurf tatsächlich in seinen eigenen integriert, oder ihn nach der Lektüre wieder verwirft. So wird die Aneignung des Symbols zur Wette, ob sich der Glaube an das Symbol als Gewinn erweist; im Falle der Metapher steht der lebendige oder tote Sprachgebrauch auf dem Spiel und schließlich ist der Leser eines Textes gefordert, das dort angebotene Selbstverständnis zu prüfen und gegebenenfalls zu verwerfen.

Die Strukturen des hermeneutischen Prozesses und der schöpferischen Fähigkeit gründen in einer dritten parallelen Struktur, die die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit auf der grundlegenden Ebene einträgt. Dort erschließt sich die wechselseitige Bezogenheit von Sprache und Wirklichkeit, weil eine sprachliche Äußerung immer etwas über die Wirklichkeit ausdrückt, die Wirklichkeit aber nur in einer sprachlichen Äußerung verständlich wird. Das Symbol hat in diesem Sinne eine Tiefendimension, in der noch erkennbar ist, dass das Symbol ursprünglich die Begegnung des Heiligen mit der Wirklichkeit ausdrückt. In der Metapher liegt die „metaphorische Wahrheit“, die ihrerseits eine tiefere Einsicht in die Wirklichkeit gibt, als auf der wörtlichen, rein beschreibenden Ebene zu erkennen war. Damit erschließt sich auch ein erweitertes Verhältnis zur Wahrheit, die nicht einfach mit Wirklichkeit gleichzusetzen ist, sondern Teil des schöpferischen Sprachprozesses ist. Die entsprechende Struktur findet sich in Form der Tiefensemantik auch beim Text wieder, weil hier im innersten Aufbau des sprachlichen Phänomens ein existentialer Bezug freigelegt wird. Für die Textgattung „Erzählung“ bestimmt RICŒUR diesen Zusammenhang konkret in der Zeitlichkeit, die als gemeinsame Struktur dem Text und dem menschlichen Leben zugrunde liegt. Wo die kritische Erklärung also an die innerste Sprachstruktur gelangt ist, erweist diese sich als Entsprechung der Existenzstrukturen selbst.

RICŒURS grundlegender Ansatz ist es also, die innere Verbindung von Sprache und Wirklichkeit an verschiedenen sprachlichen Phänomenen aufzuzeigen. Dazu versucht er, linguistische Strukturen zu bestimmen, die auf diese Verbindung hinweisen. Diese Strukturen verlaufen parallel in den verschiedenen sprachlichen Phänomenen, können dann aber bis in konkrete linguistische Mechanismen, wie etwa semantische Innovation oder Verfremdung, jeweils charakteristisch ausgeformt werden. Diese Suche dient allerdings der dahinterliegenden Frage nach existentialen Phänomenen. So kann man in RICŒURS Gesamtwerk einen großen Rahmen sehen, weil es bei der Frage nach einer „Philosophie des Willens“ beginnt, zumindest einen großen und vielschichtig reflektierten Umweg über die hermeneutische Sprachphilosophie macht und am Ende bei einer „Phänomenologie der Vergebung“ ankommt.⁷⁸⁴

Insofern bietet RICŒUR eine umfassende und detaillierte Interpretation des Zusammenhangs von Mensch und Sprache, genauer: von Existenzverständnis und der Hermeneutik sprachlicher Zeichen. Ihn interessiert dabei besonders der hermeneutische Prozess, in dem sich diese beiden Pole miteinander verbinden. Damit wird gleichzeitig ihre wechselseitige Bezogenheit erkennbar. Mit dem hermeneutischen Prozess versucht RICŒUR zu beschreiben, wie Verstehen von Texten abläuft und zwar ausgehend von den sprachlichen Strukturen, über die Prozesse zwischen Sprache und Verstehendem bis hin zur Wirkung der Sprache im verstehenden Subjekt.

Für meine Fragestellung liegt damit ein vielschichtiger Entwurf dessen vor, was für das Phänomen des *Wortgeschehens* auf sprachphilosophischer und hermeneutischer Ebene bearbeitet werden muss. So antwortet RICŒURS Entwurf auf die Fragen: Was ist das Wort? Was ist das Geschehen im Wort?

4. Fazit: Das *Wortgeschehen* in philosophischer Rezeption

Kapitel II. geht der Rezeption des theologischen Begriffs und Konzeptes *Wortgeschehen* durch den Philosophen PAUL RICŒUR nach. Neben vielen theologischen Einzelpositionen, mit denen sich RICŒUR ausführlicher auseinandersetzt oder auf die er sich innerhalb verschiedener Debatten kurz bezieht, stellt seine Auseinandersetzung mit der Hermeneutischen Theologie, im

⁷⁸⁴ „Philosophie de la volonté“; („*Philosophie des Willens*“) nannte RICŒUR seine erste Werkreihe: Ricœur 1988a; Ricœur 1988b. Zur Vergebung vgl. den Epilog von Ricœur 2000.

Besonderen mit dem *Wortgeschehen*, einen wiederkehrenden und konkreten systematischen Rezeptionsvorgang dar. Für eine nähere Untersuchung bietet sich diese Schnittstelle auch deswegen an, weil sie zum einen dem gemeinsamen Problemfeld von hermeneutischer Philosophie und Theologie angehört und – damit verbunden – auch in das Zentrum von RICŒURS eigener Philosophie gehört. So kann dieses Kapitel zur Vertiefung des Sachproblems beitragen, das RICŒUR durch seinen kritischen und konstruktiven Ansatz bearbeitet, und gleichzeitig kann es die gegenseitige Rezeption von Theologie und Philosophie an einem konkreten Punkt darstellen. Im Gesamtkonzept dieser Arbeit stellt dieses Kapitel daher das Zentrum der forschungsgeschichtlichen Fragen dar, weil dieser Rezeptionsvorgang in Kapitel I. vorbereitet und verortet wird und seine Folgen und Auswirkungen dann in Kapitel III. benannt werden.

Im Anschluss an Kapitel I. soll daher hier nochmals kurz ausgewertet werden, an welchem Punkt des *Wortgeschehens* RICŒURS Kritik einsetzt und wie er das Konzept auffasst. Dabei ist das Verhältnis interessant, in dem RICŒURS eigener Standpunkt zu den theologischen Konzepten steht. Abgesehen von der unterschiedlichen Begründung ihrer hermeneutischen Ansätze zeigt sich in der methodischen Schlussfolgerung dann eine große Übereinstimmung zwischen dem Philosophen und den Theologen FUCHS und EBELING. Nachdem in diesem Kapitel RICŒURS Arbeit getrennt zwischen Bibelhermeneutik und philosophischer Hermeneutik dargestellt wurde, werde ich zusammenfassend überlegen, wie sich beide Felder zueinander verhalten. Es wird sich zeigen, dass die bibelhermeneutischen Überlegungen zwar einige charakteristische Aspekte aufweisen, aber erst mit ihrem philosophischen Hintergrund sachgemäß eingeordnet und in ihrer Intention nachvollzogen werden können. Dass das bibelhermeneutische Interesse auch RICŒURS philosophische Hermeneutik beeinflusst, ist aufgrund seiner abgrenzenden Grundhaltung gegenüber der Theologie schwer nachzuweisen. Von dieser Frage abgesehen sollen trotzdem die systematischen Zusammenhänge ersichtlich werden, durch die sich auch der philosophische Ansatz für theologische Fragen öffnet.

Anschließend überlege ich, inwiefern RICŒURS Rezeption das Konzept des *Wortgeschehens* modifiziert hat, beziehungsweise welchen Stand die Diskussion um das gemeinsame Problemfeld von Philosophie und Theologie durch ihn erreicht hat. Damit ist die Anschlussfrage für Kapitel III. gestellt, das anhand der Gleichnisdebatte die RICŒURrezeption in der deutschsprachigen protestantischen Theologie weiterverfolgt.

4.1. Rezeption des theologischen Konzepts aus hermeneutischer Perspektive

RICŒUR befindet sich mit seinem eigenen Ansatz in dem gleichen Diskussionskontext wie die Theologen der Hermeneutischen Theologie. Wie sie setzt sich auch der Philosoph mit HEIDEGGER und BULTMANN beziehungsweise deren gemeinsamem Problem der existentialen Hermeneutik auseinander. Auch RICŒUR versteht folglich die Hermeneutik in einem umfassenden Sinne, sodass er sich zwar mit dem engeren Feld der Verstehenslehre, also den Methodenfragen der Textauslegung, beschäftigt, aber sich darüber hinaus für den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit, das heißt hermeneutisch: Verstehen und Existenz interessiert. Diese Verbindung erklärt, warum sich RICŒUR dem theologischen Konzept des *Wortgeschehens* annähert und sich auch darüber hinaus mit hermeneutischen Fragen der Theologie, besonders der biblischen Exegese beschäftigt. Zwar stellt die Auseinandersetzung mit BULTMANN einen prägenden Schritt für RICŒUR dar,⁷⁸⁵ zahlreiche Verweise zeigen aber, dass er sich davon ausgehend bemüht, auf dem aktuellen Stand der theologischen Diskussion zu bleiben und daher auch FUCHS, EBELING und JÜNGEL einbezieht. RICŒUR fasst das *Wortgeschehen* berechtigterweise als Zentrum der Hermeneutischen Theologie auf, weil sich hieran deren hermeneutische Position festmachen lässt.

Er kennt die jeweiligen Ausdrücke der Autoren, differenziert aber in seiner Auseinandersetzung die damit verbundenen theologischen Unterschiede nicht. Dies gibt bereits einen Hinweis darauf, dass RICŒURS Interesse vor allem dem hermeneutischen Konzept und weniger den konkreten theologischen Entwürfen gilt.⁷⁸⁶ Ebenso wenig berücksichtigt RICŒUR explizit die Rezeption HEIDEGGERS, die besonders FUCHS' Entwurf erkennen lässt. Dennoch wird deutlich, dass RICŒUR die systematischen Verbindungen sieht, weil er HEIDEGGERS Sprachverständnis im weiteren Rahmen der Auseinandersetzung einbringt.⁷⁸⁷ Insofern ist die Kritik, dass das *Wortgeschehen* sich nicht mit entsprechenden Konzepten aus den Nachbarwissenschaften auseinandersetzt, in diesem Punkt einzuschränken. Allerdings behält RICŒUR grundsätzlich Recht, weil die Auseinandersetzung keineswegs explizit und auf erkennbare Weise kritisch

⁷⁸⁵ Andere Theologen, die RICŒUR rezipiert (etwa VON RAD, PANNENBERG oder MOLTMANN), kommen hier nur am Rande oder gar nicht in Betracht, weil sie nicht zur Sache beitragen.

⁷⁸⁶ Obgleich er sich mit BULTMANNs und EBELINGs Entwürfen durchaus auch im Ganzen auseinandergesetzt hat (Ricœur 1967b; Ricœur 1969g u.ö.).

⁷⁸⁷ Vgl. auch die Einordnung in Ricœur 2006b, 76f.

verläuft und darüber hinaus neben der Verbindung zu HEIDEGGER die Berücksichtigung weiterer außertheologischer Positionen nicht klar auszumachen ist.

RICŒUR wendet sich vor allem deswegen der Theologie zu, weil er nach einer ontologischen Dimension von Sprache sucht, also nach sprachlichen Strukturen, die auf die Verbindung zur Existenz des Menschen oder sogar zur übergeordneten Verbindung mit dem Sein hinweisen. Diese Suche hat RICŒUR dann hermeneutisch auf verschiedene Sprachformen ausgeweitet, wobei sein besonderes Interesse denjenigen Sprachformen gilt, die scheinbar dem Bereich der „uneigentlichen“ Sprache angehören, wie das Symbol oder die Metapher. Also Sprache, die nicht direkt beschreibend funktioniert oder deren Referenz in der Wirklichkeit nicht unmittelbar erkennbar ist. Darunter fällt auch die religiöse Sprache, die RICŒUR im Rahmen von bibelhermeneutischen Überlegungen, aber auch in der Reflexion auf das religiöse Bekenntnis daher genauer untersucht. Er analysiert, dass religiöse Sprache menschliche Lebenserfahrung nicht einfach beschreibt, sondern „neubeschreibt“⁷⁸⁸, das heißt, die Erfahrung auf einen neuen Bezugspunkt außerhalb der unmittelbar wahrnehmbaren Wirklichkeit bezieht und sie aus dieser Perspektive neu interpretiert. Darin wird nicht eine andere Wirklichkeit, sondern vielmehr die Tiefendimension der wahrnehmbaren Wirklichkeit erkennbar. Für diese Überlegungen kann RICŒUR auf BULTMANNs Ansatz, aber auch auf weitere hermeneutisch-theologische Positionen zurückgreifen.

RICŒURs Ansatz unterscheidet sich dann allerdings in der Begründung dieser ontologischen Dimension. Führen hier die Theologen eine theologische, genauer christologische Begründung an, die sich auch als leitendes Muster hinter ihrem Sprachverständnis zu erkennen gibt, setzt RICŒUR sprachphilosophisch beziehungsweise linguistisch an. Leitend ist dabei die Frage, wie sich ein sprachliches Phänomen am besten verstehen lässt. Dazu gehört in jedem Fall eine gründliche Analyse der Struktur und Kohärenz, aber auch die Berücksichtigung der Gattung beziehungsweise Form des sprachlichen Phänomens. RICŒUR zieht hierfür die strukturelle Sprachphilosophie ebenso heran wie die Sprechakttheorie und die analytische Philosophie. Wie sehr er auch die Bedeutung dieser Ansätze betont und immer wieder in seine Methodendiskussion aufnimmt, so stellen sie für sich genommen nur die erste Stufe des Verstehensprozesses dar. Zwar ist diese Erklärung, also die Arbeit auf der sprachlichen Ebene, unverzichtbar, dennoch bedarf es anschließend einer Interpretation, die auf dieser Grundlage

⁷⁸⁸ „Religious language [...] *redescribes* human experience” (Ricoeur 1975, 127, kursiv von mir, s.a. das ausführliche Zitat o., S.139, Anm. 537).

die Bedeutung ermittelt. Beide Zugangsweisen zum Text stehen für RICŒUR nicht unvermittelt oder gar in Konkurrenz nebeneinander, vielmehr verweist die Erklärung bereits selbst auf die Interpretation als weitere Stufe des Verstehens, sowie die Interpretation sich auf die Grundlage der Erklärung stützt.

So lassen sich gerade „uneigentliche“ Sprachformen nicht allein oder sogar gar nicht auf der Ebene der ersten Referenz verstehen. Vielmehr ist verkürzt gesagt eine existentielle Interpretation nötig, um die volle Bedeutung dieser Ausdrücke zu erfassen. Dies wertet RICŒUR so, dass diese Phänomene „uneigentlicher“ Rede selbst eine existentielle Dimension transportieren, die gerade den Kern ihrer Bedeutung ausmacht und daher durch entsprechende Methoden sichtbar gemacht werden muss. Entsprechende Zusammenhänge sieht er auch allgemein für sprachliche Phänomene, vor allem den Text. Weil der Text ursprünglich in einem Lebenszusammenhang, in einer bestimmten Situation gesprochen wurde, gilt es, diesen Lebensbezug neu zu erfassen. Je nach Sprachform ist also der Bezug auf eine existentielle Ebene anders gestaltet, da er aber immer vorhanden ist, gehört er in den Verstehensprozess, er drängt sogar selbst dazu, verstanden zu werden. Weil Sprache eine existentielle Ebene hat, ist sie nach RICŒUR gewissermaßen unverfügbar, im hermeneutischen Prozess äußert sich dies als Eigenständigkeit des Textes gegenüber den Entstehungsbedingungen und auch gegenüber dem Interpretieren.

Insofern geschieht oder ereignet sich das Wort auch nach RICŒUR, sodass seine Überlegungen durchaus dem theologischen Interesse dienen, Sprache theologisch als *Ereignis* zu interpretieren und Theologie als Theologie des Wortes zu verstehen. RICŒURS Kritik mahnt allerdings an, dass die linguistische Ebene dieser Sprachtheologie nicht vernachlässigt werden darf. Da es sich bei dem *Wortgeschehen* seinem Anspruch nach zumindest auch um ein hermeneutisches Konzept handelt, sollte es in dieser Hinsicht ausgearbeitet werden. Seiner Ansicht nach werden die Theologen der Sache nicht gerecht, wenn sie das *Wortgeschehen* als ein theologisches Ideal verwenden, das die Offenbarung auf ihre sprachliche Dimension beschränkt. Mit diesem Kritikpunkt hat RICŒUR die zentrale hermeneutische Schwierigkeit getroffen. Zwar muss RICŒURS Kritik in der Hinsicht relativiert werden, dass man den geforderten Geschichtsbezug durchaus in den theologischen Konzepten nachweisen kann, schon allein weil der historische Jesus eine wichtigere Stellung gegenüber BULTMANNs reinem „Daß“ einnimmt. Allerdings gilt der Vorwurf des Idealismus durchaus insofern, als dass die Offenbarungsgeschichte kurz gesagt selbst zum *Wortgeschehen* wird. Die Spannung zwischen

den sprachlich überlieferten Zeugnissen und den geschichtlichen Ereignissen lösen die Theologen nämlich so, dass das, was in den Ereignissen *zur Sprache gekommen* ist, relevant ist.⁷⁸⁹ Der Sprachbegriff wird zugunsten der theologischen Deutung extrem ausgeweitet, beziehungsweise die Wirklichkeit unter die Sprache subsummiert.

In seinem eigenen Entwurf versucht RICŒUR das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit anders zu bestimmen. Dabei geht er über die theologische Konzeption hinaus. Mit seiner vorwiegend hermeneutischen Perspektive steht die theologische Deutung von Sprache nicht im Vordergrund, sondern ergibt sich gewissermaßen eher als eine mögliche Konsequenz. Im Detail zeigt sich dies daran, dass RICŒUR das *Wortgeschehen* mithilfe des *Sprechaktes* deutet, es also im Rahmen sprachphilosophischer Entwürfe verortet, wovon die Theologen bewusst Abstand nehmen. Folglich erfüllen sie nicht die Forderung nach einem linguistisch und hermeneutisch differenzierten Begriff, wie RICŒUR auch kritisiert. Das theologische Interesse ist es viel mehr, dieselbe hermeneutische Struktur für verschiedene Ebenen des Heilsgeschehens zu kennzeichnen und dadurch ihre Zusammengehörigkeit aufzuzeigen.

Die hermeneutische Perspektive RICŒURS ist nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch der Maßstab, den RICŒUR an das *Wortgeschehen* anlegt. So trifft seine Kritik die hermeneutischen Schwächen des Konzeptes und seine eigene Darstellung setzt entsprechend bei den hermeneutischen Fragen an, wie Sprache als Phänomen und einzelne Sprachformen zu verstehen sind und inwiefern von einem Geschehen die Rede sein kann, das heißt, inwiefern Sprache auf die Wirklichkeit wirkt.

Diese hermeneutische Perspektive erklärt sich mit RICŒURS eigenem philosophischen Ansatz, ist aber hinsichtlich des Anspruchs des Konzeptes selbst durchaus berechtigt.

⁷⁸⁹ Vgl. Fuchs ⁴1970, 165: „Geschichte im eigentlichen Sinn wäre also gerade die Geschichte der *Sprache*“; Fuchs 1968, 122: „Sie [die Offenbarung] *macht* vielmehr Geschichte zur Geschichte. Dabei geht es in der Tat um ‚Aussagen‘.“ Vgl. Ebeling ³1967a, 311: „Der historische Jesus ist der Jesus des Glaubens. Das Jesus-Verständnis des Glaubens muß sich darum als Förderung des historischen Verständnisses Jesu geltend machen. Denn der Glaube selbst ist das Zum-Ziel-Kommen dessen, was in Jesus zur Sprache gekommen ist. Wer glaubt, ist bei dem historischen Jesus.“; Ebeling 1979c, 90: „Daß das Thema Menschwerdung Gottes in diesem Maß auf das Wort zusteuert als ein sich ereignendes, geschehendes Wort [...], das von seinem Ursprung her und kraft dieses Ursprungs weitersagbar ist?“

RICŒUR verweist in diesem Zusammenhang durchaus positiv auf PANNENBERGS Ansatz, der verfolgt, dass die „Wahrheit Gottes und seiner Offenbarung für sich feststeht“ (Pannenberg 1962, 16), sie also außerhalb und vor der existentialen und situationsbedingten Glaubensperspektive aufweisen zu wollen (vgl. die Auseinandersetzung zwischen EBELING und PANNENBERG, die bei der Frage nach der Begründung von Ethik ihren Ausgangspunkt nimmt, sich letztlich aber darum dreht, ob und „wie [...] denn das, was Sache des Glaubens ist, ohne Bezug auf die Situation des Glaubens feststehen [kann]“, Ebeling ³1975d, 51).

4.2. Bibelhermeneutik und philosophische Hermeneutik: Begründung der existentialen Interpretation in sprachlichen Strukturen

Da RICŒURS Bibelhermeneutik also ihrerseits stark von seiner philosophischen Arbeit abhängig ist, soll dieser Zusammenhang hier überblicksartig aufgezeigt werden. Er erschließt sich am sinnvollsten über die drei Sprachformen, anhand derer sich RICŒURS philosophische Hermeneutik gliedern lässt, weil sich an diese Überlegungen jeweils bibelhermeneutische Konsequenzen angeschlossen haben oder in einem gemeinsamen Zusammenhang entstanden sind.

So zeigt schon das Symbol, dass der Ursprung der Sprache auch philosophisch betrachtet im Bereich des Heiligen und das heißt zumindest auf der Deutungsebene im Bereich des Religiösen liegt. RICŒUR charakterisiert das Symbol als Sammelpunkt von Bedeutungen, die dem Menschen nie erschöpfend erschlossen sind. Die Sprachform des Symbols eröffnet einen besonderen Zugang zur Wirklichkeit, weil sie die Verstehende in den Bedeutungsraum des Symbols stellt, der denkend und interpretierend erkundet werden kann. Diese Struktur führt zu hermeneutischen Schlussfolgerungen, die stark an die Konzeption BULTMANNs erinnern und maßgeblich für die Hermeneutik biblischer Texte bleiben. RICŒUR plädiert für einen hermeneutischen Prozess zwischen Glauben und Kritik, um sowohl den unverfügbaren Bedeutungsüberschuss als auch den Wirklichkeitsbezug des Symbols adäquat zu erfassen. Im Zusammenhang der Symbolhermeneutik erschließt er Aspekte, die für die Hermeneutik religiöser Sprache eine entscheidende Rolle spielen. Diese sind vor allem der Traditionszusammenhang, der über das individuelle Verständnis und den Gebrauch von Sprache hinausgeht und die damit zusammenhängende existentielle Bedeutung der Sprache. Der unverfügbare Anteil eröffnet sich nur über einen Vertrauensvorschuss, der der Sprache gegeben wird, er läuft insofern auf die Wahrheitsfrage zu, den Symbolen beziehungsweise Texten zu glauben und sein Leben durch sie bestimmen zu lassen oder sie nur oberflächlich zu verstehen. Auf vergleichbare Weise verwehrt auch die Metapher unmittelbares Verstehen, vielmehr zeichnet sie sich dadurch aus, an der Grenze des Wirklichkeitsbezuges von Sprache eine Tiefendimension aufscheinen zu lassen. In dieser Weise sind Metaphern im Bereich der religiösen Sprache mit Gleichnissen vergleichbar. Beide Sprachformen bezeichnet RICŒUR als poetische Sprache, weil sie über ihre Tiefendimensionen eine neue Sicht auf die Wirklichkeit erschließen, im Falle der Gleichnisse ist dies die Perspektive des Reiches Gottes. Mit dieser

Funktion stellt diese poetische Sprache Sprache im eigentlichen Sinne dar, weil sie nur so, indem sie einen hermeneutischen Prozess provoziert, auf die Wirklichkeit und die menschliche Existenz wirken kann.

Hier deutet sich bereits das theologisch anschlussfähige Konzept der Rechtfertigung durch das Wort an, das noch enger mit RICŒURS Textverständnis korrespondiert: Die Eigenständigkeit der Sprache, die selbst in den hermeneutischen Prozess zieht und darin die Deutungshoheit behält, verstärkt sich hier dazu, dass der Text als Gegenüber erscheint, oder theologisch gesagt, das *extra nos* darstellt, das überhaupt Selbstverständnis ermöglicht. Der Text bietet nach RICŒUR ein neues Identitätsverständnis an, das die Leserin durch den hermeneutischen Prozess imaginieren und dann ablehnen oder annehmen kann. Dabei ist immer die ganze Existenz des Menschen gefragt, sich in die Welt des Textes zu begeben, um ihn zu verstehen. Im Falle religiöser Texte gehört zu dieser Welt konkret der Rahmen der Interpretationsgemeinschaft, in der der Text entstand und durch die er auch gedeutet wird. Die Frage nach der Interpretationsmethode teilt sich auch hier wieder in eine sprachlich (strukturelle) und existentielle Ebene, wie sie schon in der Symbolhermeneutik mit Kritik und Glauben begegnet sind. Außerdem ist ein positives Verständnis des hermeneutischen Zirkels einbegriffen, das auf Seiten der Interpretation (von Bekenntnis zu Bekenntnis) als auch auf Seiten des Textes selbst (von Lebensbezug zu Lebensbezug) besteht. Im Rahmen des Textverständnisses reflektiert RICŒUR besonders das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, weil darin für dieses Sprachphänomen der Bezug zur Lebenswirklichkeit liegt. Mit dieser Verhältnisbestimmung, die zur Grundlage der Interpretation wird, weil der Text wieder in seine ursprüngliche Form, die lebendige Rede, übersetzt werden soll, besteht Anschluss an die theologische Schnittstelle zwischen *Kerygma* und *Wortgeschehen*. Mit RICŒURS Textverständnis kann man also das theologische Motiv der Rechtfertigung verbinden und strukturell als hermeneutisches Geschehen aufschlüsseln.

Zusammengefasst entwickelt RICŒUR ein hermeneutisches Modell, das strukturelle Analyse und existentielle Interpretation (oder anders: Kritik und Glaube, Erklären und Verstehen) verbindet und sogar als wechselseitige Bezogenheit verdeutlicht. Die Stärke des Modells liegt darin, diese Bezogenheit aus den sprachlichen Phänomenen selbst zu erklären, sodass sich die Hermeneutik an ihrem Gegenstand ausweisen muss. Dies gilt zunächst unterschiedslos auch für religiöse Sprache, dennoch kann RICŒURS Modell deren besondere Bedeutung für die Existenz integrieren. Die zentrale hermeneutische Problematik, dass ein geschichtliches Ereignis

gegenwärtige Bedeutung für die Konstitution des Glaubens hat, zeigt RICŒUR schon in den Texten selbst auf. Die Hermeneutik muss sich dieser Problematik immer wieder neu stellen und kann weder bei einer rein sprachlichen Texterklärung, noch bei einer textfernen Interpretation stehen bleiben. Hier ergänzen sich also eine Offenheit für sprachphilosophische und linguistische Ansätze und ein existenzphilosophischer Standpunkt zu einem regen Interesse an religiöser Sprache und ihren theologischen Deutungen.

4.3. Ausblick auf Kapitel III.: Rezeption Ricœurs nach der Hermeneutischen Theologie

Dieses Interesse RICŒURS nutzt auch die aktuelle Theologie an verschiedenen Punkten, wenn sie den Philosophen rezipiert, sodass er in hermeneutischen Fragen recht präsent ist. Die Hermeneutische Theologie hingegen wird als abgeschlossene Strömung betrachtet, auch wenn ihre Problemstellungen teilweise weiterverfolgt werden. Beide Entwicklungen sind nun genauer zu untersuchen, zumal sich in diesem Kapitel das Bild abgezeichnet hat, dass viele Gemeinsamkeiten zwischen dem Philosophen und der Hermeneutischen Theologie bestehen. Es soll im folgenden Kapitel daher vor allem der Frage nachgegangen werden, was die Rezeption RICŒURS zur Weiterentwicklung des gemeinsamen Problemfeldes von Theologie und Philosophie, wie es sich anhand der Auseinandersetzung um das *Wortgeschehen* darstellt, beiträgt. Ein orientierender Blick auf die Entwicklung des *Wortgeschehens* in der theologischen Debatte und auf die Rezeption RICŒURS zeigt, dass beide in der Gleichnisdebatte zusammenlaufen. Zwar gibt es auch darüber hinaus theologische Überlegungen zum Begriff und Konzept, allerdings findet die Auseinandersetzung mit dem *Wortgeschehen* eine besonders konstruktive und konkrete Form in der Frage nach der Gleichnishermeutik. Ähnliches gilt für die Rezeption RICŒURS, die auch in anderen Themenfeldern und in unterschiedlicher Intensität verläuft, jedoch in der Gleichnisdebatte ihren inhaltlichen Schwerpunkt hat.

Damit kommen nun die Folgen von RICŒURS Auseinandersetzung mit dem *Wortgeschehen* in den Blick und zwar in Form der theologischen Rezeption zu der verbindenden Sachfrage.

III. Das *Wortgeschehen* als aktuelles theologisches Konzept

Nachdem die Hintergründe, das theologische Konzept und die philosophische Rezeption des *Wortgeschehens* untersucht wurden, soll nun die theologische Weiterentwicklung des Konzeptes und die Rezeption RICŒURS nach der Hermeneutischen Theologie in den Blick kommen. Dass die Hermeneutische Theologie als abgeschlossenes Kapitel der Theologiegeschichte gilt,⁷⁹⁰ bedeutet nicht, dass sich ihre Fragen erledigt haben. Die theologische Grundentscheidung, die am *Wortgeschehen* sichtbar wird, liegt in der konsequenten Herleitung aller theologischen Aussagen von der rechtfertigenden Wirkung des Wortes Gottes. Es bleibt unbestreitbar, dass eben diese „theologische Aufgabe, das Wort Gottes in seiner gegenwärtigen Bedeutsamkeit verständlich zu machen“,⁷⁹¹ wie DALFERTH formuliert, eine bleibende und zentrale Aufgabe der Theologie ist. Allerdings muss diese Aufgabe immer wieder hermeneutisch reflektiert werden.

Methodisch stelle ich zunächst einige formale und inhaltliche Vorüberlegungen zur Rezeption RICŒURS an (1.). Eine kurze Orientierung über das *Wortgeschehen* in der aktuellen theologischen Debatte zeigt, dass die entscheidende hermeneutische Weiterentwicklung mit dem Schwerpunkt der Rezeption RICŒURS in der Gleichnisdebatte zusammenfällt (1.1.). Diese bietet daher den Rahmen, das Konzept des *Wortgeschehens* hinsichtlich seiner Struktur und Hermeneutik weiterzuverfolgen (1.3.). Dabei gehe ich insofern systematisch vor, als dass ich entsprechende theologische Positionen unter gemeinsamen sachlichen Aspekten zusammenfasse. Wird im Rahmen dieser Debatte der Kritikpunkt RICŒURS am *Wortgeschehen* bearbeitet, der einen missverständlichen Begriff bemängelt (vgl. II.1.3.3.), zeigt ein Blick auf die systematisch-theologische Weiterentwicklung des Konzeptes (1.2.), dass hier ohne Bezug auf RICŒUR im Sinne eines weiteren Kritikpunktes (vgl. II.1.3.2.) die kritische Auseinandersetzung mit sprachphilosophischen Konzeptionen erfolgt.

⁷⁹⁰ Dalferth et al. 2013b, XIII.

⁷⁹¹ Dalferth et al. 2013b, XIII. Vgl. Körtner 2001, 24 „[Ich] plädiere [...] dafür, die Theologie des Wortes Gottes nicht als abgeschlossenes Kapitel der neueren Theologiegeschichte, womöglich sogar als einen Rückschritt oder eine vorübergehende Sackgasse zu betrachten, sondern vorurteilslos nach dem bleibenden Ertrag der vergangenen Jahrzehnte und den Möglichkeiten der eigenständigen Aneignung dieses Erbes zu fragen.“ AaO., 149: „Insofern bleibt die Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts sachlich im Recht, wenn sie behauptet, daß Theologie nicht nur als Teilgebiet eine Lehre vom Wort Gottes auszuarbeiten hat, sondern ihrem Wesen nach letztlich nichts anderes als eine Lehre vom Wort Gottes selbst ist.“

Bereits in der Gleichnisdiskussion kommt auch RICŒURS grundlegender Kritikpunkt (vgl. II.1.3.1.) zum Zuge, der auf das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zielt. Dass dieses Verhältnis im *Wortgeschehen* nicht ausreichend differenziert wird, betrifft in christologischer Hinsicht das problematische Verhältnis von historischem Jesus, seiner Verkündigung und der Verkündigung Jesu als Wort Gottes. Inwiefern dieses Problem theologisch bearbeitet wurde, ist die Anschlussfrage für das folgende Kapitel IV.

1. Theologische Hermeneutik nach der Hermeneutischen Theologie: Vorüberlegungen zur Rezeption Ricœurs und Aktualisierung des *Wortgeschehens*

Grundsätzlich ist zu beobachten, dass die Philosophie RICŒURS – mit Ausnahme der Kirchengeschichte⁷⁹² – in allen theologischen Fächern rezipiert wird. Dies ist sicher im Sinne von Autor und Werk, denn RICŒUR hat mit seiner Arbeit selbst bereits Anschluss an verschiedene theologische Gebiete gesucht (s. II.1.). Als Philosoph steht er den Fragen der systematischen Theologie am nächsten, wo auch einige ihn rezipierende Monographien erschienen sind.⁷⁹³ RICŒUR selbst sah sich allerdings eher im Gespräch mit der Exegese,⁷⁹⁴ zu deren Methoden er sich mehrfach direkt äußert. Dementsprechend wird RICŒUR hier typischerweise für hermeneutische Grundsatzfragen, besonders in der Gleichnisdebatte, herangezogen.⁷⁹⁵ Dem praktisch-theologischen Bereich lassen sich RICŒURS Predigten zuordnen und vor allem aber sein inhaltlicher Anspruch gemäß verschiedener bibelhermeneutischer Arbeiten,⁷⁹⁶ dass das Wort Gottes in der Existenz des Hörers zur Anwendung kommen kann. Rezipiert wurde er hier ebenfalls im Bereich hermeneutischer Reflexionen, sowohl in der Homiletik, als auch im religionspädagogischen Bereich.⁷⁹⁷

⁷⁹² Dabei wären RICŒURS Überlegungen besonders zum Themenkomplex Geschichte, Narrativität, Erinnern und Wahrheit sicherlich auch aus kirchengeschichtlicher Perspektive interessant.

⁷⁹³ Z.B.: Raden 1988a; Hiller 2009. Quelle auch der folgenden bibliographischen Informationen ist v.a.: Vansina 2008 (Veröffentlichungen nach 2008 und einzelne zusätzliche Werke aus eigener Recherche).

⁷⁹⁴ Vgl. nur folgende Äußerung in Ricœur und Lacocque 1998, 14: „Le philosophe fait l'autre moitié du chemin en direction de son point de rencontre avec l'exégète en se mettant lui-même à l'école de l'exégèse.“ („Der Philosoph legt die andere Hälfte des Weges zurück in Richtung seines Treffpunktes mit dem Exegeten, indem er sich selbst in die Schule der Exegese begibt.“).

⁷⁹⁵ Im alttestamentlichen Bereich z.B. Hartenstein 2013, bes. 38-47; im Bereich des Neuen Testaments z.B. Schröter 2000, bes. 274-281; Literatur zur Rezeption im Rahmen der Gleichnisdebatte s.o. (III.1.3.). Frey 2013, 10, weist darauf hin, dass RICŒUR „auf dem Feld der hermeneutischen, biblischen und historischen Reflexion [...] am häufigsten rezipiert“ wird.

⁷⁹⁶ Z.B.: Ricœur 1969g, 377; Ricoeur 1975, 128: „But the Biblical text only finds its final referent when ordinary experience has recognized itself as signified, in its breadth, its height, and in its depth, by the ‘said’ (le dit) of the text.“; 144; Ricœur ³1994a, 304.

⁷⁹⁷ Z.B.: Biehl ³2002 (Symboldidaktik); Kreitzschek 2004 (Homiletik).

Nach diesem kurzen Überblick sollen nun allgemeine Bedingungen und Probleme der Rezeption RICŒURS benannt werden, um anschließend genauer zu fragen, ob und wie seine Kritik am *Wortgeschehen*, beziehungsweise sein hermeneutischer Entwurf in der Theologie aufgenommen wurden.

1.1. Bedingungen und Probleme der Rezeption Ricœurs⁷⁹⁸

Die inhaltliche Auseinandersetzung mit RICŒURS Werk ist zunächst an die formale Bedingung geknüpft, dass für die deutschsprachige, protestantische Theologie die Übersetzung seiner Texte entscheidend ist. Große Teile von RICŒURS Werk sind in deutscher Übersetzung erst wesentlich später erschienen als die französischen oder englischen Vorlagen. Ein Blick auf die deutschsprachigen Veröffentlichungen zeigt, dass neben einigen wenigen Artikeln in den 1960er und 70er Jahren die ersten Dissertationen und Monographien zu RICŒUR erst Mitte der 1980er Jahre erscheinen, wobei theologische Arbeiten bereits zu den frühesten Rezeptionen zählen.⁷⁹⁹ Ein Zusammenhang zwischen den Übersetzungen und den Veröffentlichungen legt sich daher nahe und bestätigt sich in den jeweiligen Zitaten der Rezipienten. Denn obwohl durchaus einige deutschsprachige Rezipienten auf die Texte in Originalsprache zurückgreifen, beziehen sich doch die meisten auf deutsche Übersetzungen, ohne dass auf mögliche Schwierigkeiten im Vergleich zum Originaltext hingewiesen wird.⁸⁰⁰ Dabei sind die Übersetzungen teilweise unvollständig und durch verschiedene Versionen derselben Texte

⁷⁹⁸ Diese Arbeit ist selbstverständlich ihrerseits eine Rezeption RICŒURS, umso mehr ist ein Abschnitt mit generellen Überlegungen geboten. Meine Schlussfolgerungen aus diesen Überlegungen bemühe ich mich in den rezipierenden Teilen (II.) umzusetzen. Die Rezeption RICŒURS ist auch Gegenstand einer jüngeren deutsch-französischen Tagung und anschließenden Veröffentlichung (Frey 2013, vgl. bes. die Einleitung mit einem Überblick zu RICŒURS Arbeiten auf den Feldern der Theologie: aaO., 7-18).

⁷⁹⁹ Es gibt insgesamt drei deutsche Aufsätze zu RICŒUR von 1957-1968. Erst ab 1970, wo auch der erste theologische Aufsatz veröffentlicht wurde, erschienen regelmäßig ein bis zwei Artikel pro Jahr. Eine intensivere, regelmäßige Rezeption setzt erst Ende der 1980er Jahre ein (eine Ausnahme bietet das Jahr 1978 mit vier Artikeln). Einziges Beispiel für eine frühe deutschsprachige, evangelisch-theologische Monographie ist: Raden 1988a. Etwa zur gleichen Zeit und in größerer Zahl treten auch die ersten katholischen Veröffentlichungen auf (z.B.: Böhnke 1983 – die erste deutschsprachige rezipierende Monographie überhaupt; Prammer 1988; Müller 1990).

Vgl. Auflistung Monographien: Vansina 2008, 375ff; Aufsätze: aaO., 504ff.

⁸⁰⁰ Als Ausnahmen sind zwei umfassende Werke hervorzuheben: Hiller 2009, die die Übersetzungen stellenweise zumindest durch die französische Terminologie ergänzt, allerdings der leichten Zugänglichkeit wegen bei deutschen oder englischen Übersetzungen bleibt (aaO., 98, Anm. 17) und Luz 2014, der in seinem RICŒURabschnitt (ebd., 372-385) und in vielen Einzelzitaten zumindest teilweise auf die französischen Texte zurückgreift.

insgesamt recht unübersichtlich,⁸⁰¹ sodass sich dem ausschließlich deutschen Leser ein verzögertes und leicht verändertes Bild von RICŒURS Werk zeigt.

Dies führt zu einer Reihe an Problemen: Zunächst ist es offensichtlich, dass die französischen Begriffe, die RICŒUR teilweise selbst prägt, in einer Übersetzung nicht immer treffend oder zumindest lediglich in der Interpretation des Übersetzers wiedergegeben werden. Dies ist besonders dann problematisch, wenn die Übersetzung eben verzögert erfolgt und möglicherweise durch den fortgeschrittenen Diskussionskontext beeinflusst wurde. Im konkreten Fall problematisiert RICŒUR bereits selbst die Übersetzung des Begriffs *Wortgeschehen* und weist auf verschiedene mögliche Begriffe hin, die im Französischen entsprechend geprägt sind. Für RICŒURS Begrifflichkeit ist dabei entscheidend, dass er sich frühestens ab 1970 mit der Sprechakttheorie auseinandersetzt, wohingegen er sich zuvor vor allem an der Debatte um den Strukturalismus beteiligt.⁸⁰² Dementsprechend verändert sich auch sein Blick auf das *Wortgeschehen*.⁸⁰³ Problematisiert er das theologische Konzept zunächst noch im Rahmen eines strukturalistischen Sprachverständnisses, spielt später der Vergleich zum *Sprechakt* und der Auffassung von Sprache als Diskurs eine Rolle. In diesem Punkt muss daher die Übersetzung früherer Aufsätze RICŒURS eine missverständliche Terminologie vermeiden,⁸⁰⁴ um den zeitgenössische Diskussionskontext und RICŒURS hermeneutische

⁸⁰¹ Das beste Beispiel für eine späte und gegenüber dem Original veränderte Übersetzung ist „*Die lebendige Metapher*“ (Ricœur 1986a), die elf Jahre nach der französischen Veröffentlichung erschien, obwohl RICŒURS Überlegungen zu metaphorischer Sprache der deutschsprachigen Theologie bekannt waren: Ricoeur und Jüngel 1974. Aber auch „*Die Symbolik des Bösen*“ und „*Das Selbst als ein Anderer*“ erschienen mit erheblicher Verzögerung (elf bzw. sechs Jahre: Ricœur 1988b; Ricœur 1971d / Ricœur 1990; Ricœur 2005a – 1. Aufl.: 1996). Mehrfach – aber unterschiedlich – wurde beispielsweise der zentrale Aufsatz „*Nommer Dieu*“ (Ricœur 1994a) übersetzt (in: Lévinas und Casper 1981 und unvollständig in: Ricœur 2005), unvollständig liegt auch RICŒURS großer Aufsatz zur biblischen Hermeneutik vor (Ricoeur 1975; Übersetzung: Ricœur 1982).

Eine genaue Auflistung bietet Vansina 2008, 375ff; bzw. 504ff.

⁸⁰² Ricœur 1995b, 53: „Mon enseignement dans les universités du Canada, puis des États-Unis (je donnais un enseignement régulier de plusieurs semaines par année académique à l’université de Chicago à partir de 1970), m’avait mis en contact avec la philosophie analytique [...]. En particulier la distinction entre pragmatique et sémantique ouvrait la voie à la féconde analyse, inaugurée par Austin et poursuivie par Searle, des actes de discours, que je n’avais pas de peine à accorder à mes vues sur l’acte d’énonciation et l’engagement de l’énonciateur, où se jouait le destin du sujet parlant.“ („*Mein Lehrauftrag an den Kanadischen Universitäten, dann an denen der Vereinigten Staaten (ich lehrte seit 1970 regelmäßig mehrere Wochen im akademischen Jahr an der Universität von Chicago) hatte mich mit der analytischen Philosophie in Kontakt gebracht. Besonders die Unterscheidung zwischen Pragmatik und Semantik eröffnete den Weg zu einer fruchtbaren, durch Austin eingeführten und durch Searle weiterverfolgten Analyse der Sprechakte, die ich mühelos in Übereinstimmung brachte mit meinen Ansichten zu dem Akt der Äußerung und dem Engagement des Sprechers, wo sich das Schicksal des redenden Subjektes abspielt.*“)

⁸⁰³ Vgl. nur die Aufsätze: Ricœur 1967b und Ricoeur 1975.

⁸⁰⁴ RICŒURS Formulierung von 1968: „La théologie est plus concernée par une telle *phénoménologie de la parole* que par une analyse structurale de la langue“ (Ricœur 1968a, 343, kursiv von mir) wird 1973 im Deutschen missverständlicherweise folgendermaßen wiedergegeben: „Die *Phänomenologie des Sprechaktes* steht der Theologie näher als die strukturelle Analyse des Sprachsystems“ (Ricœur 1973a, 213, kursiv von mir). Die Übersetzung versucht, den strukturalistischen Begriff „parole“ angemessen zu fassen (s. aaO., 205), statt sich aber an der geläufigen Übersetzung „Sprechen“ (Saussure 2001, 16 u.ö.) zu orientieren, wählt sie eine ungünstige

Entwicklung zu beachten. Anhand dieser speziellen Übersetzungsfrage zeigt sich bereits, welche Probleme eine verzögerte und ungeprüft übernommene Übersetzung mit sich bringen kann.

Auch auf der Ebene der Textauswahl bieten die Übersetzungen ein bestimmtes Bild, das die Rezeption beeinflussen kann. So erschien RICŒURS wichtige Aufsatzsammlung „Le Conflit des Interprétations“ (Ricoeur 1969e) zunächst⁸⁰⁵ in verschiedenen, thematisch geordneten Zusammenstellungen („*Hermeneutik und Strukturalismus*“; „*Hermeneutik und Psychoanalyse*“: (Ricoeur 1973b, 1974a), die die Intention des Werkes ignorieren, gerade diverse hermeneutische Ansätze nebeneinander zu stellen.

Schließlich sind Teile von RICŒURS Werk nicht in deutscher Übersetzung zugänglich. Dies betrifft auch einige Aufsätze zur Auseinandersetzung mit BULTMANN, EBELING und dem Problemfeld religiöser Sprache.⁸⁰⁶ RICŒUR erscheint demnach wesentlich näher an der theologischen Fragestellung als aufgrund der deutschen Veröffentlichungen zu vermuten ist.

Selbst wenn diese Faktoren durch die Rezipientinnen kritisch bewertet werden oder sie zumindest vergleichsweise auf die französischen Veröffentlichungen zurückgreifen, stellt RICŒURS Werk inhaltliche Herausforderungen.⁸⁰⁷ Es ist ihm eigen, stets auf ein breites Debattenfeld, vor allem im französischsprachigen Raum zurückzugreifen, das besonders in seinen späteren Schriften im wahrsten Sinne ein Lebenswerk an philosophischer Arbeit voraussetzt. RICŒUR ist schließlich selbst Rezipient und bewegt sich ganz im Sinne des „Konflikts der Interpretationen“ in diversen Fächerkontexten. Dies umfasst auch theologische Debatten, auf die er sich kritisch oder zustimmend bezieht, und macht RICŒUR für die theologische Rezeption attraktiv. Seine persönliche Problematik, ein Philosoph und ein Christ zu sein, stellt allerdings gerade die theologischen Rezipientinnen vor die Frage, wie die beiden Pole seines Werkes zu vereinbaren sind. Liest man RICŒURS Philosophie von seinen theologischen Äußerungen her und interpretiert ihn so quasi als einen verhinderten Theologen, ignoriert man seinen eigenen Anspruch auf eine klare Trennung der beiden Fächerkontexte.⁸⁰⁸

Alternative, die – neben der missverständlichen Nähe zum späteren Begriff „Sprechakt“ – wenig geeignet ist, das differenzierte Begriffsfeld RICŒURS in diesem Aufsatz wiederzugeben und die Argumentation adäquat zu erfassen.

⁸⁰⁵ Neu zusammengefasst in: Ricoeur 2010. Diese Veröffentlichung druckt die früheren Übersetzungen (Ricoeur 1973b; Ricoeur 1974a) erneut ab, stellt sie nun aber in einem Werk zusammen und ergänzt einen neu übersetzten Aufsatz sowie bibliographische Angaben.

⁸⁰⁶ Z.B.: Ricoeur 1967a; Ricoeur 1967c; Ricoeur 1968b. Vgl. dazu II.1. und 2.

⁸⁰⁷ Zu diesem Argument auch: Mattern 1996, 10-12.

⁸⁰⁸ Z.B. Ricoeur 1995b, 26; 82. Vgl. zu diesem problematischen Missverständnis Frey 2013, 9: „Diese wohlwollende Rezeption hat das Denken Ricoeurs zweifelsohne einer Instrumentalisierung ausgesetzt, die er selbst nicht gewünscht hat, und der gegenüber er sich nicht immer zu schützen wusste.“

Stellt man hingegen seine Philosophie ohne ihre theologischen Bezüge dar, ignoriert man einen wesentlichen Teil von RICŒURS Denken und dessen Einflussfaktoren.⁸⁰⁹ Es entspricht offensichtlich sowohl RICŒURS persönlicher Intention, als auch dem Aufbau seines Werkes, beide Pole in ihrer konfliktreichen Spannung zu halten und ihr Verhältnis für das gefragte Thema zu reflektieren.

Die Bandbreite an Themen, die RICŒURS Werk umfasst, stellt neben der Vernetzung mit verschiedenen Fächerkontexten eine weitere Herausforderung für die Rezeption dar. Zwar verfolgt diese Philosophie grundsätzlich eine Hermeneutik, die durch die Phänomenologie methodisch geprägt ist, versammelt unter dieser Grundausrichtung allerdings diverse komplexe und detailreiche Untersuchungen auf dem selbstgewählten Umweg⁸¹⁰ zu ihrem Ziel. Eine Rezeption ist demgegenüber zwangsläufig eine Auswahl, die einen bestimmten Ausschnitt des Gesamtwerkes würdigt und andere Aspekte vernachlässigen muss. Hier unterscheiden sich die Rezeptionen dahingehend, in welchem Umfang sie sich tatsächlich auf RICŒUR beziehen.

Manche Rezipientinnen werten ihre eigene Fragestellung höher, als die genaue Wiedergabe von RICŒURS Position und erwähnen ihn lediglich kurz oder reduzieren sein Werk bis auf ein einzelnes Schlagwort. Einige Formulierungen RICŒURS sind mittlerweile prominente Beispiele schlagwortartiger Rezeption, so etwa grundlegende Ausdrücke seiner Hermeneutik, wie „Konflikt der Interpretationen“⁸¹¹ oder „Hermeneutik des Verdachts“⁸¹². Zwar ist RICŒUR in den verschiedenen Kontexten, die sein Werk umfasst, präsent; allerdings besteht durch diese sehr voraussetzungsreiche Rezeption die Gefahr, dass die Formulierungen zu „toten Zitaten“ werden, unberücksichtigt ihrer komplexen Zusammenhänge. Einen entsprechenden Vorwurf muss sich die theologische Rezeption beispielsweise mit Blick auf RICŒURS „hermeneutischen Konflikt“ machen lassen, wie GERD THEIßEN zeigt.⁸¹³ Diese Grundfigur in RICŒURS Denken wird entweder um ihre eigentliche Pointe reduziert, indem eben nur die Aspekte seiner

⁸⁰⁹ Z.B. Ricœur 1995a, 211ff. Frey 2013, 8, weist auf RICŒURS persönliches und professionelles Engagement im kirchlichen und theologischen Bereich hin. Vgl. auch Dosse 2008, 566-581 u.ö.

⁸¹⁰ Ricœur 1969a, 15: „J’indique tout de suite comment je conçois l’accès à la question de l’existence par le détour de cette sémantique. [...] Seule la réflexion, en s’abolissant elle-même comme réflexion, peut ramener aux racines ontologiques de la compréhension. Mais cela ne cesse d’arriver dans le langage et par le mouvement de la réflexion. Telle est la voie ardue que nous allons suivre.“ (*„Ich deute sofort an, wie ich den Zugang zu der Existenzfrage über den Umweg dieser Semantik erhalte. Allein die Reflexion, indem sie sich selbst als Reflexion abschafft, kann zu den ontologischen Wurzeln des Verstehens zurückkehren. Aber diese hört nicht auf, in der Sprache und durch die Bewegung der Reflexion anzukommen. Dies ist der schwierige Weg, dem wir folgen werden.“*)

⁸¹¹ Körtner 2001, 20.

⁸¹² Döbert 2009, 228. „Das Symbol gibt zu denken.“ und die „lebendige Metapher“ sind aufgrund ihrer Prägnanz ähnlich gefährdet.

⁸¹³ Vgl. auch zum Folgenden Theißen 2013.

Hermeneutik rezipiert werden, die dem theologischen Interesse entsprechen, oder sie wird in der aktuellen hermeneutischen Debatte gar nicht erst erwähnt.⁸¹⁴

Dagegen gibt es andere Rezipientinnen, die eher an einer Interpretation interessiert sind und dadurch RICŒURS Position oder einzelne Aspekte genauer wiedergeben. Auf diese Weise erfahren in der deutschsprachigen protestantischen Theologie alle Monographien RICŒURS eine Rezeption,⁸¹⁵ mit Ausnahme des letzten Werkes.⁸¹⁶ Hierbei handelt es sich um mehr oder weniger umfassende Darstellungen RICŒURS, dessen philosophische Ansätze dann im Rahmen einer theologischen Fragestellung geprüft werden.⁸¹⁷ RICŒURS Ansatz erscheint somit beispielsweise als Theorierahmen, wie in der Symboldidaktik von BIEHL,⁸¹⁸ die auf RICŒURS Symbolverständnis aufbaut. Oder er bildet den Gesprächspartner für eine theologische Problematik, etwa in „*Gottes Geschichte*“ (Hiller 2009), wo RICŒURS Konzeption des Erzählens zur Frage nach einer theologischen Hermeneutik der Geschichte ausgewertet wird.⁸¹⁹ RICŒUR funktioniert in dieser Art der Rezeption als das philosophische – wenn auch theologisch interessierte – Gegenüber, dessen Potential für die Theologie erschlossen wird.

Anders dagegen tritt RICŒUR in der Gleichnisdebatte ab den 1960er Jahren auf, in der sich das Verständnis von Gleichnissen als *Sprachereignisse* entwickelt. Diverse Verweise⁸²⁰ auf „*La métaphore vive*“ (Ricœur 1972), „*Biblische Hermeneutik*“ (Ricœur 1982) und besonders die Aufsätze in: „*Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*“ (Ricœur und Jüngel 1974) zeigen, dass RICŒUR hier als ständiger Referenzpunkt und fester Gesprächspartner angesehen wird. Die Rezeption seines Metaphernverständnisses hat zu einem hermeneutischen Neuansatz in dieser Debatte geführt.⁸²¹ Für diese interagierende Rezeption lassen sich verschiedene

⁸¹⁴ Vgl. Theißen 2013, 30: „P. Ricœur [wird] in der deutschsprachigen theologischen Hermeneutik entweder einseitig oder gar nicht rezipiert“ mit entsprechenden Beispielen.

⁸¹⁵ Ricœur 1988b; Raden 1988a; Ricœur 1983ff; Kreitzschek 2004; Ricœur 1990; Görtz 1999; Hiller 2009.

⁸¹⁶ Ricœur 2000, übersetzt 2004. Auch die Texthermeneutik RICŒURS, die zwar in vielen Aufsätzen, aber in den Monographien nur als allgemeiner Rahmen der speziellen Gattungsfragen behandelt wird, findet in der Rezeption wenig Berücksichtigung (Ausnahmen sind: Huizing 1996, 35-46, und die kurzen Erwähnungen bei: Körtner 2001, 241; 322; 324; 327 und Stock 2005, 134, Anm. 15 mit Bezug auf: Ricœur 1974b, 29f).

⁸¹⁷ Es wäre zu fragen, woran sich die Qualität dieser Rezeptionen bemessen lässt, z.B. in welchem Maße sie RICŒUR gerecht wird. Oder ob es möglich ist, zwischen aktiven, im Sinne von konstruktiven, und passiven, im Sinne von rein darstellenden, Rezeptionen zu unterscheiden.

⁸¹⁸ Biehl ³2002 mit Bezug auf: Ricœur 1971d.

⁸¹⁹ Nach Hiller 2009 handelt es sich hier um eine „produktive Aufnahme“ (aaO., 16) von RICŒUR oder ein „Gespräch“ (aaO., 19) mit ihm, denn er „stellt Behauptungen auf und provoziert mit Fragen, die der theologischen Rezeption bedürfen [...] Mit Ricœurs Hermeneutik ist die theologische Reflexion nicht abgeschlossen, sondern von dieser Hermeneutik im Vollzug des Verstehens, neu motiviert.“ (aaO., 16), sodass sie für die theologische Frage „gesprächsfähig“ und „fruchtbar“ ist.

⁸²⁰ Genauer unten (III.1.3.), hier als Beispiel: Weder ⁴1990; Harnisch ⁴2001.

⁸²¹ Erlemann 1999, 29f; Zimmermann 2007, 15.

Gründe anführen: Zuerst hat RICŒUR selbst seine Überlegungen zur Metapher auf die Gleichnisse übertragen und so die theologische Anwendung erleichtert; vor allem verfolgt diese Richtung der Gleichnisinterpretation ihrerseits ein vergleichbares Interesse an der Aufwertung bildlicher Rede in der Gleichnisforschung. Dazu greift sie auf das Konzept des *Wortgeschehens* beziehungsweise *Sprachereignisses* zurück, wie es etwa in den Arbeiten EBERHARD JÜNGELS zu sehen ist, den RICŒUR seinerseits im Zuge seiner Beschäftigung mit der Hermeneutischen Theologie berücksichtigt.

Da also sowohl eine intensive, interagierende Rezeption RICŒURS als auch das *Wortgeschehen* in der neueren Gleichnisforschung eine Rolle spielen, soll diese Schnittstelle von theologischer Seite genauer in den Blick kommen, um daran exemplarisch die Weiterentwicklung der hermeneutischen Frage zu beobachten.

Zunächst stellt sich aber in systematisch-theologischer Hinsicht die Frage, wie die Diskussion um das *Wortgeschehen* weitergeführt wird und inwiefern RICŒURS Kritik dabei eine Rolle spielt.

1.2. Die systematisch-theologische Aktualisierung des *Wortgeschehens* als kritische Arbeit am Konzept

Die Hermeneutische Theologie wirkt direkt durch ihre Vertreter und indirekt durch ihre Institute weiterhin in den hermeneutischen Debatten bis in die aktuelle Theologie. Während ERNST FUCHS' Schüler⁸²² in der neutestamentlichen Forschung, aber auch systematisch-theologisch hermeneutische Fragen weiterverfolgen, prägt GERHARD EBELING besonders durch das von ihm gegründete Institut für Hermeneutik diverse Theologen mit hermeneutischem

⁸²² Zu ihnen zählen u.a.: EBERHARD JÜNGEL (Promotion 1961, Habilitation 1962), ETA LINNEMANN (Promotion 1961) und WOLFGANG HARNISCH (Promotion 1967, Habilitation 1971). Es ist bemerkenswert, dass FUCHS' Werk bei aller angeblichen Unverständlichkeit sich letztlich offensichtlich doch als ausgesprochen anregend erweist und diverse später diskutierte hermeneutische Impulse vorwegnimmt (in diesem Sinne auch: Sass 2013a,7).

JÜNGEL wird oft noch als Vertreter der Hermeneutischen Theologie gesehen (Dalferth et al. 2013b, IV; Sass 2013a, 6). Dafür spricht, dass JÜNGELS Arbeiten teilweise noch in die Zeit der Hermeneutischen Theologie fallen und auch inhaltlich damit vergleichbar sind, z.B. durch die Verwendung des Konzeptes *Sprachereignis* (s.u.). Dagegen spricht allerdings, dass JÜNGEL Schüler von FUCHS und EBELING ist, seine Arbeit in breiterem Maße der philosophischen Diskussion öffnet und vor allem trotz sprachtheologischer und hermeneutischer Tendenzen die Hermeneutik im Sinne der Hermeneutischen Theologie nicht mehr Programm ist. Außerdem gewinnt hier neben BULTMANN auch KARL BARTH großen Einfluss und gibt JÜNGELS Theologie eine eigene Richtung (dazu Fischer 2002, 223-238, und Rohls 1997, 805). Dies gilt auch für das Konzept des *Sprachereignisses*, das für JÜNGEL entgegen BARTHS eigener Einschätzung durchaus mit BARTHS Konzeption des Wortes Gottes kompatibel ist (bes. Jüngel ³1976, 12f, Anm. 1).

Schwerpunkt.⁸²³ Bis heute beziehen sich die Theologen, die an hermeneutischen Fragen interessiert sind, außerdem auf RUDOLF BULTMANN.⁸²⁴ So verbindet dieser Rückgriff auf eine bestimmte theologische Tradition und das Bemühen, deren Anliegen aufzugreifen verschiedene Ansätze. Dies manifestiert sich vor allem in der Frage danach, wie das Wort Gottes hermeneutisch zu beschreiben ist und welche theologische Bedeutung folglich der Sprache allgemein zuzuschreiben ist. Nach wie vor spielt dabei in der Frage nach der theologischen Bedeutung von Sprache die phänomenologische Tradition, die sich direkt auf HEIDEGGER bezieht oder zumindest dessen Sprachverständnis übernimmt, eine herausgehobene Rolle. In dieser Tradition stehen bereits sowohl die Hermeneutische Theologie als auch RICŒUR, wobei sein Ansatz weitere sprachphilosophische Einflüsse aufnimmt. Sprachphilosophische beziehungsweise literaturwissenschaftliche Ansätze werden in der Schülergeneration, im Gegensatz zu FUCHS' und EBELINGS Vorgehen, verstärkt berücksichtigt. Hatte sich die Hermeneutische Theologie fast ausschließlich auf HEIDEGGERS Spätwerk konzentriert und zudem eine klare Trennung der theologischen und philosophischen Arbeiten vertreten, gibt die ihr folgende Theologie diese abgrenzende Haltung auf und nutzt verstärkt die fortschreitende sprachphilosophische Entwicklung für sich.⁸²⁵ So gewinnen beispielsweise Rezeptionsästhetische Einflüsse in der theologischen Hermeneutik an Bedeutung,⁸²⁶ die es erlauben, den Verstehensprozess auf Seiten der Leserin genauer zu beschreiben. Hier wird Idee verfolgt, dass der Sinn eines Textes keine vorgegebene Größe ist, sondern sich in einem

⁸²³ Mittlerweile „Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie“ (www.hermes.uzh.ch, zuletzt eingesehen am: 22.04.2020). Die Institutsleiter waren: EBERHARD JÜNGEL, HANS FRIEDRICH GEIBER, WALTER MOSTERT, HANS WEDER, INGOLF U. DALFERTH, PIERRE BÜHLER und aktuell: CHRISTIANE TIETZ.

⁸²⁴ So vor allem die Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie: „In Aufnahme und Weiterführung der theologischen Arbeit Rudolf Bultmanns setzt sie sich das Ziel, hermeneutische Theologie zu fördern, die in der Einheit der theologischen Disziplinen und im Gespräch mit der Philosophie die geschichtlichen Verstehensbedingungen und die Gegenwartsbedeutung des biblischen Zeugnisses bedenkt.“ (Satzung, §2(1), www.bultmann-gesellschaft.net/Satzung, zuletzt eingesehen am 22.04.2020). Zu den Mitbegründern dieser Gesellschaft gehört ULRICH KÖRTNER, Mitglieder, die in diesem Kapitel erwähnt werden, sind ferner RUBEN ZIMMERMANN und DORIS HILLER. Eine persönliche Verbindung bestand noch bei PETER BIEHL (*1931-2006), der von 1956 bis 1969 BULTMANNs Assistent war.

⁸²⁵ Vgl. nur Körtner 2000, 12: „Aus solchen Überlegungen [RICŒURS in: Ricoeur 1974b, 43f] folgt aber, daß die inzwischen klassischen Texte Hermeneutischer Theologie im Kontext der neueren hermeneutischen Debatte einer gleichermaßen kritischen wie produktiven Relektüre unterzogen werden. Die Aufgabe besteht darin, einerseits Verbindungen zwischen theologischer und literarischer Hermeneutik herzustellen und andererseits falsche Alternativen zwischen Hermeneutik und Linguistik bzw. Semiotik zu überwinden. Voraussetzung dafür ist freilich, daß sich die von P. Ricoeur und Umberto Eco als regulative Idee jeder Interpretation formulierte Annahme plausibel machen läßt, daß jenseits der Alternative eines unverrückbar feststehenden Textsinns und seiner radikalen dekonstruktivistischen Bestreitung, d.h. jenseits der Alternative von *intentio auctoris* oder *intentio lectoris* jedem Text eine gegenüber beiden autonome *intentio operis* innewohnt.“

⁸²⁶ Z.B.: Körtner 1994; Huizinga 1996. Darstellend Körtner 2001, 324ff; Moxter 2008, bes. 165ff: „Die neuere theologische Hermeneutik hat vor diesem Hintergrund die theologische Funktion der Schrift im Kontext der Literaturwissenschaften und vor allem ihrer semiotischen und Rezeptionsästhetischen Paradigmen bestimmt.“ (aaO., 165). Vgl. auch die Rolle der Rezipientin in aktuellen exegetischen Ansätzen, die sie z.B. in Form der Wirkungsgeschichte berücksichtigen (Zimmermann 2007, 14f; 43f; Luz 2014, 176-188; 399-409).

hermeneutischen Prozess erschließt, an dem die Rezipientin maßgeblich beteiligt ist, beziehungsweise in der stärksten Lesart: dass es keinen von der Rezeption unabhängigen Sinn des Textes gibt. Dies ist nicht nur von exegetischem Interesse, sondern trifft sich auch mit systematisch-theologischen Fragen.⁸²⁷ Außerdem gibt es Auseinandersetzungen mit der Analytischen Philosophie,⁸²⁸ deren methodisches Umkreisen der erkenntnistheoretischen Wahrheitsfrage mit einem differenzierten linguistischen Vokabular auch für die Analyse religiöser Rede genutzt wird. Hier liegt der Schwerpunkt auf der Frage nach Sinn und Bedeutung sprachlicher Strukturen und dem logischen Aufbau eines Textes oder einer Äußerung, sodass Schnittpunkte mit der exegetischen Textanalyse, aber vor allem mit systematisch-theologischen Fragen, etwa nach der Begründung theologischer Aussagen, bestehen.

Für die Aktualisierung des *Wortgeschehens* ist besonders die Sprechakttheorie als eine Richtung der Analytischen Philosophie⁸²⁹ hervorzuheben. Wie schon RICŒUR beobachtete, liegt es nahe, das philosophische Konzept des *Sprechaktes* mit dem theologischen *Wortgeschehen* zu vergleichen. Allerdings macht bereits RICŒURS Begriffsdifferenzierung zwischen „speech-act“ (für *Sprechakt*) und „speech-event“ (für *Sprachereignis*)⁸³⁰ deutlich, dass die beiden Konzepte nicht einfach gleichzusetzen sind. Nach RICŒUR liegt dies zunächst daran, dass der theologische Begriff ein unklares und weites Bedeutungsspektrum umfasst und daher keine einfache Verhältnisbestimmung erlaubt (vgl. II.1.3.2.). Dieser Kritikpunkt impliziert die Folgerung, dass eine Klärung des Begriff „*Sprachereignis* / *Wortgeschehen*“ nötig ist, gerade im Vergleich zu dem philosophisch naheliegenden Begriff „*Sprechakt*“. Auf Seiten der aktuellen Theologie spielt dieser Vergleich tatsächlich eine Rolle, weil nun die entsprechenden philosophischen Thesen rein chronologisch Berücksichtigung finden konnten,⁸³¹ aber vor allem die grundsätzliche Haltung zur Philosophie keine abgrenzende mehr

⁸²⁷ In Grenzen betrifft dies auch Aspekte des *Wortgeschehens*, ist doch hier eine ähnliche existentielle Beziehung zwischen Text und Leser gemeint (z.B. Körtner 2001, 328: „Dies bedeutet, daß im Akt des Lesens nicht etwa nur der Text durch den Leser, sondern dieser durch den Text als Subjekt neu konstituiert wird. Dieses Geschehen aber läßt sich theologisch als eine Weise des Wortes Gottes, als Wortwerdung der Schrift interpretieren.“ – unter Rückgriff auf RICŒURS These der Aneignung des textlichen Weltentwurfs, Ricoeur 1974b, 33). Trotz möglicher Berührungspunkte ist damit die Bedeutung des *Wortgeschehens* allerdings nicht abgedeckt (Dalferth 2010, 160f, der auf die „eminente theologische“ Komponente hinweist) und außerdem entspricht dessen hermeneutische Eigenart letztlich nicht der Rezeptionsästhetik (Sass 2013a, 190, argumentiert mit der normativen Komponente, weil das *Wortgeschehen* bereits vorgebe, was das Ziel des Verstehensprozesses sei).

⁸²⁸ Z.B.: Track 1977; Dalferth 1981.

⁸²⁹ Vgl. zur Einordnung Track 1996, 567.

⁸³⁰ Ricoeur 1975, 66f, s.o., II 1.2.

⁸³¹ AUSTINS „*How to do things with words*“ (hier: Austin 1975) wurde 1962 veröffentlicht, die Rezeption setzte entsprechend später ein. Die Entwicklung des *Sprachereignisses* bei FUCHS und des *Wortgeschehens* bei EBELING liegt bereits Mitte der 1950er Jahre (vgl. Balz 1973, 109; Knuth 1986, 40f).

ist. RICÉURS Kritik, dass das *Wortgeschehen* zu philosophischen und linguistischen Positionen ins Verhältnis gesetzt werden sollte, wurde insofern auch im theologischen Bereich gesehen.⁸³² Beide Konzepte zielen darauf, Sprache als wirksam, das heißt, als Handlung zu verstehen. Sprache wird nicht auf die Funktion beschränkt, Informationen zu übermitteln, sondern auf ihre wirklichkeitsverändernde oder sogar wirklichkeitsschaffende Funktion, vorzugsweise der mündlichen Äußerung, hin analysiert.⁸³³ Zumindest diese Funktion der Sprache, die der *Sprechakt* herausstellt, entspricht dem theologischen Konzept,⁸³⁴ allerdings ist umstritten, ob sich damit die Bedeutung des *Wortgeschehens* erschöpfend beschreiben lässt. Wird der theologische Begriff aufgrund dieser Entsprechung durch den philosophischen ersetzt, kann er nicht zur Klärung beitragen, die durch das weite Bedeutungsspektrum des *Wortgeschehens* nötig ist.⁸³⁵ Problematisch ist grundsätzlich nicht nur dieses Bedeutungsspektrum des theologischen Begriffs, das die philosophische Analyse nicht abdeckt, sondern auch Anliegen und hermeneutische Struktur des Konzeptes. Zwar ist das Wort Gottes ein menschliches Wort, kann allerdings als rechtfertigendes und wahres *Wortgeschehen* von menschlichem *Wortgeschehen* unterschieden werden.⁸³⁶ Die Pointe des Konzeptes besteht eben darin, dass

⁸³² Vgl. nur Reinmuth 2008, 548, der besonders auf die mangelnde Diskursfähigkeit des Begriffes durch „theologische Aufladung“ abhebt, was in etwa vergleichbar ist mit RICÉURS Vorwürfen des idealisierten und des unkritischen Begriffs. Vgl. konkret zu EBELINGS (zurückhaltender) Rezeption der Analytischen Philosophie: Petzoldt 2005, 446f.

⁸³³ Weder ²1989, 168; Sass 2013a, 186: Es „stehen [...] im Mittelpunkt [...] Modi der Einbeziehung der Sprechenden und Adressaten in das Sprachgeschehen.“ Dalferth 1994b, 136, unterscheidet illokutionäre (die angeben, wie das Gesagte zu verstehen ist) und kausative (die verwirklichen, was sie sagen) Sprechhandlungen. Um die Nähe neutestamentlicher Texte zur mündlichen Äußerung zu betonen, nutzt auch Luz 2014 (v.a. 156-159; 199-202) die *Sprechakttheorie* für seinen Textbegriff, für den auch der Anredecharakter der Texte eine Rolle spielt (aaO., 545: „Ich verstehe nicht nur mündliche, sondern auch schriftliche Texte als kommunikative Sprachhandlungen und frage auch nach ihrer performativen Dimension, also danach, was sie bewirkt haben.“). Der Vergleich zum *Wortgeschehen* spielt bei LUZ trotz seiner Nähe zu EBELING keine Rolle.

⁸³⁴ So beispielsweise in der Formulierung: Körtner 2001, 166f: „Wie die Performanz jeglicher Sprechakte an der Kompetenz des Agenten hängt, so auch im Fall religiöser Sprechakte. [...] Worte begleiten also nicht etwa nur das Handeln Gottes oder erläutern es, [...] sondern sie sind selbst die ausgezeichnete Weise, in welcher Gott handelt. Zugespitzt kann letztlich alles Handeln Gottes als Wortgeschehen verstanden werden.“ KÖRTNER bezieht sich mehrfach auf RICÉUR (z.B.: aaO., 120; zu RICÉURS Metapherntheorie: 138f; 141f; 148f; zu RICÉURS Hermeneutik, die den Text in den Mittelpunkt der Interpretation stellt: 241; 322; 331; 324; 327; 345), rezipiert dessen Kritik am *Wortgeschehen*, beziehungsweise den vorgeschlagenen Vergleich zum *Sprechakt* allerdings nicht nachweislich. Vgl. zur Vergleichbarkeit von *Wortgeschehen* und *Sprechakt* auch: Weder ²1989, 172f; Sass 2013a, 186.

⁸³⁵ So geschieht es offensichtlich bei Körtner 2001, 181 (Offenbarung und Verkündigung als *Sprechakt*); 265 (Predigt als *Sprechakt*); 287 (Bekenntnis als *Sprechakt*); 350 (Wort Gottes als *Sprechakt*); 355 (Segen als *Sprechakt*) – der *Sprechakt* wird gewissermaßen theologisch vereinnahmt. Dagegen Dalferth 1981, 331: So könne „nicht alles und jedes zum Sprechakt erklärt“ werden, sonst verliere der Begriff seine „erhellende Funktion“ (ebd.). Die hier formulierte Kritik trifft sich mit RICÉURS kritischen Bemerkungen zum missverständlichen Begriff des „*Wortgeschehen*“.

⁸³⁶ Bei EBELING erfolgt diese Unterscheidung durch die Ambivalenz des menschlichen *Wortgeschehens*, die durch das eine, wahre *Wortgeschehen* gelöst und geheilt wird (vgl. I.5.). FUCHS will mit der trinitarischen Gesamtanlage seines Konzeptes gerade die fundamentale Umdeutung menschlicher Sprache durch das Ereignis des Wortes Gottes zeigen (vgl. I.6.). Dies ist nicht zuletzt ein Problem der Lutherinterpretation (Bayer 2003, bes. 46-49; Körtner 2001, 76; 353, interpretiert LUTHERS Sprachverständnis als *Sprechakt*. Dagegen argumentiert: Dalferth 1994b, 139-142, bes. 139: „Versuche, das von Luther thematisierte verbum efficax im Anschluß an J.L.Austins

Gottes Wort auf andere Weise wirkt, als das menschliche Wort, weil diese rechtfertigende Wirkung unverfügbar ist und in einem spezifischen Zusammenhang mit dem Glauben als Existenzverständnis steht.⁸³⁷ Insofern ist es hilfreich, vergleichsweise die philosophische Kategorie dafür heranzuziehen, das „menschliche“ *Wortgeschehen* zu beschreiben und dadurch zu erklären, wie bestimmte Sprechhandlungen der zwischenmenschlichen Kommunikation – etwa im liturgischen Rahmen – funktionieren.⁸³⁸ Was darüber hinaus jedoch gemeint ist, wenn das Wort Gottes als *Wortgeschehen* beschrieben wird, kann sich nicht mithilfe des *Sprechaktes* erklären lassen,⁸³⁹ weil das philosophische Konzept die theologischen, vor allem christologischen Strukturen nicht nachvollzieht und daher den Bedeutungskern des *Wortgeschehens* nicht erfasst.

Der Vergleichbarkeit sind insofern Grenzen gesetzt und so bleibt es schließlich auch in aktuelleren theologischen Entwürfen bei dem Begriff „*Sprachereignis* / *Wortgeschehen*“ oder vergleichbaren Konzepten mit ähnlicher Bezeichnung,⁸⁴⁰ teilweise in bewusster Abgrenzung

Sprechaktanalysen als performatives Sprechhandeln zu charakterisieren, differenzieren nicht nur unzureichend zwischen performativem Handeln und Sprechhandeln. Sie stellen auch nicht hinreichend in Rechnung, daß die Wirksamkeit performativen Handelns und Sprechens am Bestehen sozialer Konventionen hängt, die Wirkkraft des Gotteswortes aber gerade nicht.“ und aaO., 142: „Genau das war die Pointe des reformatorischen *sola scriptura* gegenüber allen kirchlichen und sonstigen Versuchen, die Wirkkraft und Überzeugungskraft des Wortes Gottes an etwas anderes zu binden als an Gott selbst.“).

⁸³⁷ Sass 2013a, 187f, es geht theologisch beim Wort Gottes um „Figuren der Selbstausslegung“, „sich selbst verdankende Erschließungsprozesse“ und um Sprache als „ihr eigenes subjektloses Subjekt“ und ihre „sakramentale Züge“ (alle Zitat: aaO., 188). Vgl. auch Dalferth 1994b, 139. Diese Grenze sieht auch Petzoldt 2005, 450, obwohl er grundsätzlich für die Parallele von *Wortgeschehen* und *Sprechakt* argumentiert.

⁸³⁸ Dalferth 1994b, 140: „Performations- und Sprechaktanalysen dieser Art können allenfalls ekklesiale Sachverhalte explizieren, aber nicht erhellen, wie und warum Gottes Wort wirkt. Sie sind aufschlußreich für die Klärung von Kasual-Formeln. Zur Klärung der Wirkkraft von Gottes Wort tragen sie nichts bei.“

⁸³⁹ Außer man modifiziert den *Sprechakt* und passt das philosophische Konzept so gewissermaßen den theologischen Anforderungen an, wie etwa JÜNGELS Vorschlag einzuschätzen ist, der AUSTINS „perlokutionären Akt“ zu einem „perlokutionär-attraktiven Akt“ erweitert (Jüngel 2001, 11, besonders Anm. 17), beziehungsweise wieder auf das *Sprachereignis* zurückkommt, wenn es um die rechtfertigungstheologische Bedeutung des Wortes geht: „Solche Sprechakte, die den Menschen aus sich herausgehen lassen, nennen wir – mit Ernst Fuchs Sprachereignisse. [...] Im Sprachereignis geschieht also dies, daß der Mensch ins Wort versammelt wird und dort, extra se, bei einem anderen zu sich selbst kommt.“ (Jüngel 2001, 12f) Vgl.: aaO., 10 (Sakramentale Funktion des Wortes); 221 (Gott kommt den Menschen im *Sprachereignis* nahe); 312 (Gottes Selbstdefinition im Wort vom Kreuz); 411 (Gottes Wort verändert von außen die menschliche Zeit und Geschichte, indem es in sie eingeht und ist insofern das ursprüngliche *Wortgeschehen*).

⁸⁴⁰ Z.B. findet *Sprachereignis* weiterhin Verwendung bei: Ringleben 1998, 73; 75 u.ö.; Jüngel 2000b, 129, Anm. 15; 134 (*Sprachereignis* als „Sein in der Tat des Wortes“, diese Formulierung leitet JÜNGEL von BARTHS Appropriationsverständnis her: Jüngel 1976, 52, Anm. 148; 79); Jüngel 2004, 283; vgl. Fischer 2002, 225, der diesen Begriff als Ansatzpunkt für JÜNGELS Theologie sieht. *Wortgeschehen* findet sich z.B. noch bei KÖRTNER (Körtner 2001, 167 u.ö.), allerdings wie gezeigt nicht in Abgrenzung zum *Sprechakt*. Vgl. auch Großhans 1996, 259.

Ein vergleichbares Konzept mit ähnlicher Bezeichnung ist etwa DALFERTHS *Zeichenereignis*: Dalferth 2010, 170: „Gott ist zu verstehen als sich selbst auslegendes Grundgeschehen, das eine Welt hervorbringt, mit deren Mittel es sich selbst durch anderes für andere als Gott verständlich machen kann und in konkreten Zeichenereignissen kontingent auch macht, ebendadurch diese und ihre Welt unablässig und unerschöpflich mehr werden lässt, als sie jeweils sind, ohne jemals aufzuhören, als die kreative Wirklichkeit des Möglichen allen Möglichkeiten des weltlich

zum *Sprechakt*. Das *Wortgeschehen* gewinnt dennoch durch diesen Vergleich, wie schon RICŒUR vermutete, eine klarere Fassung des Geschehenscharakters von Sprache, zumindest soweit das menschliche *Wortgeschehen* gemeint ist. *Sprechakt* und *Wortgeschehen* weisen beide auf diese performative Funktion von Sprache hin, dass Handlung durch Sprache möglich ist. Im Blick auf das gesamte Bedeutungsfeld des *Wortgeschehens* ist dies allerdings nur ein – wenn auch sprachphilosophisch entscheidender – Aspekt. Wenn daher der *Sprechakt* nicht einfach das *Wortgeschehen* ersetzen kann, so regt diese konzeptionelle Parallele der Sprachphilosophie zumindest zu einer vertieften Reflexion an und kann auf diese für das Konzept zentrale sprachliche Funktion hinweisen.

Damit ist RICŒURS Kritikpunkt, der das *Wortgeschehen* als unkritischen Begriff wertet, zumindest in Bezug auf vergleichbare sprachphilosophische und literaturwissenschaftliche Ansätze auch von theologischer Seite erkannt und bearbeitet. Allerdings beziehen sich die damit befassten systematisch-theologischen Positionen nicht auf RICŒURS Kritik und kamen insofern hier nur kurz zur Sprache. Die Auseinandersetzung mit sprachphilosophischen Positionen bestätigt die grundsätzliche Anlage des Konzeptes, dass das *Wortgeschehen* zwar stellenweise vergleichbare Aspekte – etwa rezeptionsästhetische oder sprechakttheoretische – integriert, im Kern jedoch eine theologische Intention verfolgt.

Insgesamt ist zu beobachten, dass das *Wortgeschehen* als Begriff in der systematischen Theologie nach den Hermeneutischen Theologen an Bedeutung verliert,⁸⁴¹ weil er längst nicht mehr die zentrale Kategorie theologischer Entwürfe ist. Hinsichtlich der damit verbundenen Frage einer hermeneutischen Bestimmung des Wortes Gottes, ist sich RICŒUR mit den bereits zitierten aktuelleren theologischen Positionen einig, dass das *Wortgeschehen* dennoch einen möglichen Ansatzpunkt bietet.⁸⁴²

Wirklichen unergründlich voraus und zugrunde zu liegen.“; 246ff (präzise Strukturbeschreibung); 276: „Gott kommt im Wort zum Menschen und der bleibt nicht, was er war.“

⁸⁴¹ Dies ist am besten daran zu sehen, dass es die meisten Erwähnungen als theologiegeschichtliches Fachwort zitieren, wenn es darum geht, den Ansatz der Hermeneutischen Theologie zu beschreiben, z.B.: Rohls 1997, 580ff; Körtner 2001, 349; Dalferth 2010, 87ff. Zumeist wird dabei nicht reflektiert, dass der Begriff an sich ein weites Spektrum an Bedeutungsmöglichkeiten hat, die sich auch innerhalb der Entwürfe nur mit Mühe überblicken oder systematisieren lassen, vgl. RICŒURS Kritikpunkt in II.1.3.3. und meine entsprechenden Versuche in I.5. und 6. Eine Ausnahme stellt Dalferth 2010, 90ff, dar.

⁸⁴² So z.B. Ricœur 1968a, 334: „Tâche systématique d'unifier tous les domaines de la théologie sous le concept de « procès de parole » (ce serait, si l'on veut, la constitution interne de son objet)“ („Die systematische Aufgabe, alle Bereiche der Theologie in dem Konzept ‚Wortgeschehen‘ zu verbinden (das wäre, wenn man so will die interne Konstitution ihres Objektes).“ – „Domaines“ übersetze ich hier mit „Bereiche“, wobei sowohl die unterschiedlichen theologischen Fachrichtungen als auch systematische Topoi darunter fallen).

Dazu ist es allerdings nötig, einen weiteren Kritikpunkt RICŒURS zu bearbeiten, nämlich die Struktur und die hermeneutische Funktion des Konzeptes verständlicher zu machen.⁸⁴³ Genau diese Punkte sind im Rahmen der Gleichnisdebatte aufgenommen worden, wo das Konzept des *Wortgeschehens*, bzw. hier: *Sprachereignisses*, im Vergleich zur systematisch-theologischen Debatte eine größere Rolle spielt.

1.3. Das *Sprachereignis* in der Gleichnisdebatte als vertieftes strukturelles und hermeneutisches Verständnis

In der exegetischen Arbeit an den Gleichnissen gewinnt das Konzept *Wortgeschehen / Sprachereignis* vertiefte hermeneutische Reflexion. Dieser besondere Kontext entspricht durchaus dem Konzept, weil die Gleichnisse als dessen Paradigma aufgeführt werden.⁸⁴⁴ Der Begriff „*Sprachereignis*“ wird hier allerdings dem des „*Wortgeschehens*“ vorgezogen,⁸⁴⁵ da dieses Gleichnisverständnis sich von ERNST FUCHS herleitet und von seinen Schülern, in erster Linie EBERHARD JÜNGEL, ausgearbeitet wurde.⁸⁴⁶ Insofern wirkt die Hermeneutische Theologie in die Gleichnisdebatte, wo der Begriff „*Sprachereignis*“ explizit in den Vordergrund tritt und ein bestimmtes Gleichnisverständnis markiert. Dieses Verständnis zeichnet sich dadurch aus, dass die Gleichnisse als Präzedenzfall der existentialen Wirkung biblischer Sprache aufgefasst werden. Weil sie für die Sprache Jesu charakteristisch sind, sind sie nämlich eng mit den christologischen Überlegungen verbunden, wie Jesus als Wort Gottes – und damit maßgebliches *Sprachereignis* – spricht und wirkt.

⁸⁴³ S. II.1.3.3.

⁸⁴⁴ Z.B.: Fuchs 1968, 231f; Ebeling 1979c, 442-445 (vgl. auch 410); Jüngel 2000a, 230f.

⁸⁴⁵ Dass das gleiche Konzept gemeint ist, begründe ich in I.6.2. Die Unterschiede sind den unterschiedlichen Ansätzen von FUCHS und EBELING geschuldet und tragen in der Gleichnisfrage nichts aus. Zu meiner Begriffsverwendung, s. Einleitung.

⁸⁴⁶ Neben JÜNGEL auch: Linnemann 1975 (meist *Sprachgeschehen*, wobei der Ereignisbegriff gleichwertig verwendet wird, bes. aaO., 38ff) und HARNISCH (s. die folgenden Nachweise). Dies ist gegen Erlemann 1999, 32, festzuhalten, der den Begriff ohne erkennbare Begründung auf AUSTINS Sprechakttheorie zurückführen will, was schon alleine deswegen zweifelhaft ist, da JÜNGELS „*Paulus und Jesus*“, in dem die Gleichnisse zuerst ausführlich als *Sprachereignisse* interpretiert werden, und AUSTINS „*How to do things with words*“ im gleichen Jahr (1962) erschienen – die deutsche Übersetzung von AUSTINS Werk sogar erst 1968. FUCHS entwickelt seine Kategorie dagegen ab Mitte der 1950er Jahren, wie an dem grundlegenden Aufsatz Fuchs 1965g zu sehen ist. In der Sache bereits: Fuchs 1970, 219: „Diese Einheit [von Metapher und Bildwort im Gleichnis] wird dem Ereignischarakter der von Jesus zu bezeugenden Wahrheit und zugleich ihrer Souveränität besser gerecht, weil sich die erforderte Existenzbewegung in der Parabel reiner verdeutlichen, klarer in Analogien umsetzen läßt.“; aaO., 230: „So sehr wir also ins Einverständnis mit Jesus kommen können, sein Selbstverständnis können wir gerade nicht wiederholen. Wir können ihn aber verstehen! Und deshalb kann es für uns ein neues, legitimes Selbstverständnis geben.“ Vor allem ist die Herleitung des *Sprachereignisses* vom *Sprechakt* aus den in III.1.2. dargestellten inhaltlichen Gründen problematisch. Vgl. auch die Darstellungen bei Reinmuth 2008, 541-549; Sass 2013a, 188ff; sowie I.4.

Gemeinsam mit anderen Ansätzen in der Gleichnisforschung hinterfragt dieses Gleichnisverständnis eine Trennung von Form und Inhalt der Gleichnisse, die ein rein rhetorisches Verständnis mit sich bringt. Außerdem spricht sich darüber hinaus auch ein Großteil der Gleichnisforscher für eine „Wertschätzung der Metapher“⁸⁴⁷ aus, die nicht mehr in nicht-bildliche Sprache aufgelöst und übersetzt werden soll, sondern ihren hermeneutischen Eigenwert besitzt. Ausgehend von diesen Bestimmungen, die auch in anderen Gleichnisverständnissen vertreten werden, bietet der *Sprachereignis*-Ansatz eine Möglichkeit, die Gleichnisse über Gattungsfragen hinaus mit der christologischen Frage nach dem Wort Gottes hermeneutisch zu verbinden. In diesem Sinne ist er eine Weiterführung, beziehungsweise eine konkretisierende Anwendung derjenigen Kategorie, die die Theologen der Hermeneutischen Theologie entwickelten, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Neben dem Einfluss der Hermeneutischen Theologie hat auch RICŒURS Metaphern- und Gleichnisverständnis, namentlich sein Aufsatz „*Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*“,⁸⁴⁸ für diesen Ansatz eine wesentliche Rolle gespielt.⁸⁴⁹ Auffällig ist allerdings, dass der Zugang zu RICŒURS Hermeneutik nur über das Metaphernverständnis erfolgt und seine Kritik am *Sprachereignis*, oder wenigstens seine Rezeption der Hermeneutischen Theologie von den Theologen kaum berücksichtigt wurde. Lediglich seine Rezeption BULTMANNs kommt am Rande in den Blick.⁸⁵⁰ Diese auffällige Lücke kann mit Blick auf die Rezeptionsbedingungen erklärt werden. So ist nach Lage der rezipierenden Veröffentlichungen anzunehmen, dass RICŒUR der deutschsprachigen Theologie erst durch

⁸⁴⁷ Erlemann 1999, 50, nennt zusammenfassend als „gemeinsame[n] Nenner“ der Gleichnisauslegung seit JÜLICHER: „die Wertschätzung der Metapher als eigentliche[], nicht zu ersetzende[] Redeweise als Bestandteil der Gleichnisse“.

⁸⁴⁸ Ricoeur 1974c; darüber hinaus aber auch: Ricoeur 1975 (bzw. die Übersetzung: Ricoeur 1986a) und Ricoeur 1975 (bzw. die Übersetzung: Ricoeur 1982).

⁸⁴⁹ „Die Rehabilitation der Metapher stellt auch die Gleichnisforschung auf eine neue Grundlage. Eberhard Jüngel, Hans Weder, Wolfgang Harnisch und andere namenhafte Theologen übertragen die philosophisch-linguistischen Überlegungen Ricoeurs zur Metapher auf die Gleichnisauslegung.“ (Erlemann 1999, 30). Ob JÜNGEL tatsächlich RICŒURS Überlegungen überträgt (wie es auch Sass 2013a, 198, Anm. 168, vermutet), scheint mir zweifelhaft, weil JÜNGELS bahnbrechendes Werk „*Paulus und Jesus*“ (Jüngel 2004) bereits 1962 erschien und damit gut zehn Jahre bevor RICŒUR eine Arbeit zur Metapherntheorie veröffentlichte (erst Ricoeur 1972, s. Vansina 2008, Monographien bis „*La métaphore vive*“: 3-10; Artikel bis „*La métaphore et le problème central de l'herméneutique*“: 101-140) und seine metapherntheoretischen Überlegungen im deutschen Sprachraum bekannt wurden (erst Ricoeur 1974c). Zudem enthält erst Jüngel 1974, 76, einen Verweis auf RICŒUR, der dann auch umgekehrt erfolgt: Ricoeur 1974c, 62. Im Vergleich der Entwürfe von JÜNGEL und RICŒUR sieht Stoellger 2000, 5, inhaltlich in der Normativität lediglich eine Parallele, weist aber nicht explizit auf einen Abhängigkeit hin; Raden 1988b zeigt grundsätzliche Unterschiede zwischen den Positionen.

⁸⁵⁰ Eine kurze Darstellung von RICŒURS BULTMANNrezeption bietet z.B. Körtner 2006, 72-74. Ansätze finden sich außerdem bei Bühler 2013, der explizit auf RICŒURS EBELINGrezeption hinweist und vergleichbar mit dem Vorgehen meiner Arbeit ausgehend von RICŒUR Rückfragen an EBELING stellt. Dass BÜHLER sich ausschließlich auf die französischen Quellen bezieht und darüber auch kritische Punkte am *Wortgeschehen* aus Sicht von RICŒURS Hermeneutik zumindest benennt (aaO., 48-50), bestärkt die Vermutung, dass diese Rezeptionslücke zumindest auch mit der Übersetzungsproblematik zusammenhängt.

seine gemeinsame Veröffentlichung mit EBERHARD JÜNGEL (Ricoeur und Jüngel 1974) näher bekannt und präsenter wurde. Zudem findet sich RICŒURS Auseinandersetzung mit dem theologischen Konzept *Sprachereignis* vor allem in solchen Veröffentlichungen, die nicht oder erst mit erheblicher Verzögerung ins Deutsche übersetzt sind. Dies betrifft besonders seine Aufsätze zu GERHARD EBELING,⁸⁵¹ die die Nähe des Philosophen zur Hermeneutischen Theologie verdeutlichen. Die im Deutschen bereits früh zugänglichen kritischen Arbeiten zum Problem sind entweder verkürzte oder missverständliche Übersetzungen.⁸⁵²

Dennoch können die Theologen anhand der Rezeption RICŒURS klarer darstellen, wie die Struktur und die Interpretation des *Sprachereignisses* zu beschreiben sind.⁸⁵³ Folglich ist der Begriff selbst im Rahmen dieses konkreten sprachlichen Phänomens weniger missverständlich, sondern erhält vielmehr eine präzisere Fassung seiner Bedeutung und seiner existential-hermeneutischen Anlage. RICŒURS Kritikpunkt am *Wortgeschehen* ist damit bearbeitet, auch wenn er im Zuge der Rezeption RICŒURS nicht direkt berücksichtigt wird. Diese hermeneutische Weiterentwicklung des *Sprachereignisses* ist nun genauer zu zeigen.

1.3.1. Gleichnisse als Sprachform des Wortes Gottes: Struktur des *Sprachereignisses*

Die Gleichnisforschung besteht zu einem großen Teil aus Debatten um Gattungen, weil man vor allem im Rahmen der Formgeschichte versucht, dieses Element der Verkündigung Jesu abzugrenzen, einzuordnen und nochmals in sich zu differenzieren. Einigkeit besteht darin, Gleichnisse der bildlichen Sprache zuzuordnen, deren mögliche Untergruppen⁸⁵⁴ dann allerdings hinsichtlich des Textbestandes und des jeweiligen Konzeptes umstritten sind. Einem klassischen rhetorischen Gattungsverständnis folgend bestand die vorherrschende Meinung lange Zeit darin, bildliche Sprache allgemein, im Besonderen aber die Allegorie und deren angenommene Vorform, die Metapher, als uneigentliche Rede anzusehen, die ihre eigentliche

⁸⁵¹ Ricoeur 1967b (Übersetzung erst Ricoeur 2006b); Ricoeur 1968b (meines Wissens bisher unübersetzt). Außerdem wesentlich später: Ricoeur 1977 (erst in Ricoeur 2008b).

⁸⁵² Ricoeur 1973a (missverständliche Begrifflichkeit); Ricoeur 1982 (unvollständige Übersetzung).

⁸⁵³ Wie es RICŒUR selbst vorschlägt: „Das Beispiel der *Gleichnisse* des Neuen Testaments ist in dieser Hinsicht [der veränderten Lage von Semiologie, Literarkritik und Epistemologie] besonders bezeichnend. Hier hat die Exegese alles zu gewinnen aus der Auseinandersetzung mit der linguistischen und rhetorischen Analyse.“ (Ricoeur 1974c, 54).

⁸⁵⁴ Z.B.: Allegorie, Bildwort, Beispielerzählung, Parabel, Metapher, metaphorische Personalprädikation, metaphorische Mahnrede, exemplarische Mahnung, vergleichende Mahnung, Analogie, Exemplum, Vergleich, Sentenz, Hyperbel, Paradoxie (vgl. die formkritische Auflistung bei: Erlemann 1999, 63-68; Berger 2005, 81ff, und die kritische Darstellung bei Zimmermann 2008b, 384ff).

Aussage hinter dem Bild versteckt oder in ihm verschlüsselt.⁸⁵⁵ Folglich galt die Interpretation in erster Linie als Übersetzung vom Bild zur eigentlichen Sache. Die sprachliche Form und Struktur des Gleichnisses dient nach diesem Verständnis vor allem dazu, seine inhaltliche Botschaft zu überliefern. Daher ist gattungstheoretisch das ursprüngliche Gleichnis nicht mit der deutungsbedürftigen und rätselhaften Metapher zusammenzubringen, sondern mit dem erklärenden und unmittelbar verständlichen Vergleich.⁸⁵⁶ Im Zentrum steht dabei die historische Frage danach, welche Elemente der Verkündigung auf Jesus selbst zurückgeführt werden können, wobei ein bestimmtes Verständnis des historischen Jesus seinerseits Kriterium für die Einordnung der Texte ist.⁸⁵⁷ So gilt: Was eindeutig und wahr ist, lässt sich auf den historischen Jesus zurückführen. Namentlich macht sich dieses Verständnis an ADOLF JÜLICHER fest, dessen grundlegendes Werk lange für die Gattungsfrage maßgeblich war; einflussreich hinsichtlich der Methoden ist daneben RUDOLF BULTMANNs literar- und formkritische Arbeit an den Gleichnissen. Doch schon diese wegweisenden Positionen kommen trotz ähnlicher formaler Bestimmungen zu unterschiedlichen Ergebnissen, wie die Texte einzuteilen sind.⁸⁵⁸ Dies ist ein Hinweis auf grundsätzliche Probleme, weshalb der Ansatz selbst, Gattungsbestimmungen zur Unterteilung der Gleichnisse vorzunehmen und damit ein formales System von außen an die Texte heranzutragen, in die Kritik geraten ist.⁸⁵⁹

Demgegenüber treten viele nachfolgende Positionen dafür ein, auch die Botschaft und Bedeutung der Gleichnisstruktur herauszustellen, die nicht mehr nur als rein rhetorische Form

⁸⁵⁵ Vgl. auch zum Folgenden Jülicher ²1899, 52 (zur Metapher: „dass die Vergleichung durchaus auf dem Boden der eigentlichen Rede verbleibt, während die Metapher das Grundelement uneigentlicher Rede bildet“); 57 (zu Metapher und Vergleich, durchaus auch positiv: „Der Erklärung dient also die Metapher niemals, aber sie ist deshalb nicht überflüssig, nicht ein bloßer farbiger Redeschmuck, sie regt an und bereichert. Die Vergleichung ist unterrichtend, die Metapher ist interessant.“); 58 (zur Allegorie).

⁸⁵⁶ Jülicher ²1899, 80 (im Original zum Teil gesperrt): „Ich definiere das Gleichnis als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem anderen Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes. Ausgeschlossen ist damit jede Verwechslung und Vermengung mit der Allegorie. [...] Von Deutung kann bei einem Gleichnis keine Rede sein. Rätselhaftigkeit, rätselartig darf an einem Gleichnis nichts sein.“

⁸⁵⁷ Jülicher ²1899, 118: „Kein Mittel hat er unversucht gelassen, kein Mittel des Wortes, um das Wort seines Gottes an und in die Herzen seiner Hörer zu bringen, nur die Allegorie, die nicht verkündigt, sondern verhüllt, die nicht offenbart, sondern verschliesst, die nicht verbindet, sondern trennt, die nicht überredet, sondern zurückweist, diese Redeform konnte der klarste, der gewaltigste, der schlichteste aller Redner für seine Zwecke nicht gebrauchen.“

⁸⁵⁸ Bultmann ⁸1970 knüpft grundsätzlich an JÜLICHERs Gattungseinteilung an und verteidigt JÜLICHERs These, dass allegorische Elemente sekundär in die Gleichnisse eingetragen wurden – allerdings mit abweichender Zuordnung der Texte (aaO., 214f). Die Metapher wird hingegen als „abgekürzte[r] Vergleich“ definiert (aaO., 183); außerdem verschiebt sich der Schwerpunkt von der Suche nach authentischen Jesusworten zu einer entstehungsgeschichtlichen Rekonstruktion des Stoffes; so argumentiert BULTMANN mit dem „prophetischen Selbstbewusstsein Jesu“ als Kriterium für primäre Überlieferungen (aaO., 163 u.ö.), Vgl. die Zusammenfassung bei Weder ⁴1990, 11-21, und die Gegenüberstellung bei: Zimmermann 2008b. JÜLICHER und BULTMANN differenzierter zu betrachten, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Dass ihre Untersuchungen diverse weiterführende Gedanken bieten, zeigt sich schon alleine daran, dass sie fast 100 Jahre später immer noch rezipiert werden.

⁸⁵⁹ Zusammenfassend und exemplarisch: Zimmermann 2008b.

gesehen wird. Auch der Gattungsbegriff wird grundsätzlich anders bewertet, weil man versucht, die Entstehung der Gattungen als Teil der Textentwicklung und Textwirkung zu sehen.⁸⁶⁰ Eine Trennung von Form und Inhalt scheint dann nicht angemessen, vielmehr wird die sprachliche Gestalt der Gleichnisse selbst als eigentlicher, das heißt: nur so angemessener und verständlicher, Ausdruck von Jesu Verkündigung gesehen.⁸⁶¹ Dabei geht die Gleichnisforschung heute ganz entgegen JÜLICHERS Grundsatz davon aus, dass Gleichnisse deutungsbedürftig sind und gerade darin eine eigentümliche hermeneutische Struktur besitzen:

„Durch das primäre Unverständnis wird ein Prozess des Fragens, Staunens und Suchens ausgelöst, der letztlich zu einem vertieften Verstehen führen kann. Parabeln sind unverständlich, um zum Verstehen zu führen. Genau diese hermeneutische Strategie ist von den Gleichnissen bzw. ihren Erzählern beabsichtigt.“⁸⁶²

Auf dieser Linie positionieren sich auch exegetische Arbeiten, die RICŒURS Ansatz rezipieren (z.B. WEDER, HARNISCH) und / oder die sprachliche Form der Gleichnisse im Sinne des *Sprachereignisses* aufwerten (z.B. WEDER, LINNEMANN, JÜNGEL), sodass sie selbst das Heilsmedium darstellt.⁸⁶³ Weil im Verstehen der Gleichnisse die Existenz der Hörerin auf das Himmelreich bezogen wird, stellt das Himmelreich das inhaltliche Zentrum der Gleichnisse dar.⁸⁶⁴ Dabei ist wiederum die Gattungsfrage wegweisend, dass nämlich Gleichnisse hier den

⁸⁶⁰ Zimmermann 2007, 23: „Entgegen der früheren Überzeugung von der Existenz eines übergeschichtlichen Klassifikationssystems von Gattungen, in das dann Einzeltexte aufgrund von Übereinstimmung oder Abweichung einzelner Merkmale eingeordnet werden könnten, wird heute in der literaturwissenschaftlichen Gattungstheorie an der geschichtlichen Kontingenz eines Gattungssystems nicht mehr gezweifelt. [...] Gattungen sind Teil eines Kommunikationsprozesses.“ Vgl. aaO., 24 (mit Verweis auf Ricœur 1982): „Wenn sich Gattungen somit nicht mehr allein aus philologischen Kriterien ableiten lassen, können sie rezeptionsästhetisch als Konstrukte im Bewusstsein ihrer Leser(innen) betrachtet werden.“

⁸⁶¹ Weder 1990, 65: „Die Sprachform Gleichnis *entspricht* dieser Wahrheit [des Gottesreiches], und nur deshalb ist sie auf Wirkung bedacht. Wahrheits*aussage* und Wahrheits*ansage* sind eine Einheit, so wie Inhalt und Form des Gleichnisses eine Einheit sind.“ (in Bezug auf Jüngel 2004).

⁸⁶² Zimmermann 2008a, 5.

⁸⁶³ So besonders FUCHS' Gleichnisverständnis (I.4.1.2.). Forschungsgeschichtliche Darstellung: Erlemann 1999, 31. Vgl. Weder 1990, 275; Harnisch 2001, 166. Allerdings bezeichnet Alkier 2008 bereits JÜLICHERS Gleichnisverständnis als *Sprachgeschehen*: „Sie [die Gleichnisse] sind im besten Sinne didaktisch, denn sie eröffnen mit einfachsten Mitteln ganzheitliche Denkprozesse, die nicht nur das Verständnis der eigenen Existenz neu definieren, sondern zu einem neuen, heilvollen, schöpfungsgemäßen Leben führen. Die Rhetorik der Gleichnisse ermöglicht diese evangelische Didaktik auf poetische Weise. Rhetorik und Poetik sind für Jülicher [...] keine Gegensätze, sondern verschiedene, aber ineinander wirkende Bereiche des Sprachgeschehens. [...] Die Gleichnisse Jesu sind frohe Botschaft, sie lassen das Reich Gottes zum ansprechenden und überzeugenden Ereignis werden.“ Mag es sich hierbei um eine ungewöhnliche Interpretation JÜLICHERS handeln, ist sie umso aussagekräftiger hinsichtlich einer Charakterisierung des *Sprachgeschehens*, die ausdrückt, dass Gleichnisse die ganze Existenz ansprechen, auf sie wirken, ihr das Heil offenbaren.

⁸⁶⁴ Dass nicht alle Gleichnisse auf lexikalischer Ebene Himmelreich-Gleichnisse sind, ist dagegen kritisch bemerkt worden: Erlemann 1999, 100 (mit weiterer Literatur). Die dort angebotenen alternativen Zentren (Existenz, Gottes Handeln, Wirken Jesu Christi, Eschatologie) werden in dem hier vorgestellten Gleichnisverständnis ohne weitere Differenzierung integriert, beziehungsweise bewusst dem Himmelreich zugeordnet.

Metaphern zugeordnet werden.⁸⁶⁵ Struktur und Funktion der Metapher setzen sich allerdings von einem rhetorischen Verständnis ab, das die Metapher als uneigentliches Bildwort sieht, und verfolgen die bereits angesprochene Verbindung von Form und Inhalt der Verkündigung Jesu. RICŒURS Metaphernverständnis und dessen eigene Anwendung auf Gleichnisse ist Ausgangspunkt und Zentrum der theologischen Reflexionen.⁸⁶⁶

So schließen sie sich der grundlegenden These an, die Metapher gemäß des rhetorischen Gattungsverständnisses nicht als ein einzelnes Bildwort aufzufassen,⁸⁶⁷ sondern als syntaktisches Phänomen zu begreifen: Erst im Zusammenhang des Satzes entsteht die Metapher, weil hier mehrere semantische Bereiche miteinander interagieren können.⁸⁶⁸ Im Falle der Gleichnisse ist diese Beobachtung sogar auf die gesamte Erzählung auszuweiten, sodass die Gleichnisse charakteristischerweise Erzählung und Metapher verbinden.⁸⁶⁹ Die hier interagierenden Bereiche sind die menschliche Wirklichkeit und die göttliche Wirklichkeit, auf die die Sprache des Gleichnisses hinweist.⁸⁷⁰ Um zu erklären, wie diese Interaktion genau funktioniert, geht RICŒUR dem Phänomen der Metaphorizität in diesen Erzählstrukturen weiter nach und auch darin folgen ihm die Theologen. Zunächst handelt es sich bei der Metapher um eine semantische Spannung, oder sogar um einen Widerspruch, die auf der Ebene der unmittelbaren Referenz nicht zu lösen sind.⁸⁷¹ Die metaphorische Struktur in den Gleichnissen

⁸⁶⁵ Programmatisch: Weder ⁴1990, v.a. 58ff, der sein Gleichnisverständnis anhand von RICŒURS Metaphertheorie entwickelt (er rezipiert vor allem „*La métaphore vive*“ und „*Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*“).

⁸⁶⁶ RICŒUR interessiert sich für „die Funktion der biblischen Sprache, eine neue Möglichkeit von Existenz zu eröffnen“ (Ricoeur 1974c, 45), entsprechend ist seine Herangehensweise: „How does the narrative of itself start the interpretative process which makes it into a parable?“ (Ricoeur 1975, 31) – seine philosophische Betrachtung von Sprache, die den Zusammenhang von Sprache und Existenz reflektiert, führt ihn schließlich immer wieder auf die religiöse Sprache (vgl. zusammenfassend II.4.1.).

⁸⁶⁷ Ricoeur 1974c, 46; Jüngel 1974, 76; Harnisch ⁴2001, 130 (in Bezug auf RICŒUR).

⁸⁶⁸ Forschungsgeschichtliche Darstellung: Erlemann 1999, 30; im Anschluss an RICŒUR: Weder ⁴1990, 59f; Harnisch ⁴2001, 130; Zimmermann 2008b, 415; Sellin 2011a, 183; sachlich auch Sellin 2011b, 212 (ohne direkten Verweis).

⁸⁶⁹ „Was im Gleichnis metaphorisch wirkt, [ist] nichts anderes als die szenisch verstandene Erzählung.“ (Ricoeur 1974c, 65), im Anschluss daran: Harnisch ⁴2001, 151; Zimmermann 2008b, 415f.

⁸⁷⁰ Ricoeur 1974c, 66: „Diese Redeformen [religiöser Rede] [weisen] über ihre unmittelbare Bedeutung hinaus auf den ganz anderen hin[.]“, in diesem Sinne erfolgen auch RICŒURS Überlegungen zum „*Grenzausdruck*“ („limit-expression“, Ricoeur 1975, 108-121). Weder ⁴1990, 62: eine „gewöhnliche“ Metapher unterscheide sich von einer theologischen dadurch, dass letztere nicht nur verschiedene, sondern „zwei *prinzipiell unterschiedene* Sinnhorizonte wie Gott und Welt“ miteinander in Beziehung setze. Vgl. auch Zimmermann 2007, 10.

⁸⁷¹ Ricoeur 1974c, 47f (hier bezeichnet als: „Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussage“, „es geht um ein semantisches Missverständnis, um einen einkalkulierten Irrtum“), in Anwendung auf Gleichnisse, aaO., 64f, Fazit: „Die Spannung befindet sich voll und ganz auf der Ebene der Wirklichkeit zwischen dem Einblick, den die Fiktion gewährt, und unserer allgemeinen Art und Weise, die Dinge zu betrachten.“ (aaO., 65); im Anschluss an RICŒUR: Harnisch ⁴2001, 135; 151; Zimmermann 2007, 35 (Metaphorizität kann unterschiedlich gestaltet sein, etwa durch: „semantische Widersprüche“ und „extravagante Züge“, die sich auf den Kontext der erzählten Welt, z.B. Lk 10,33f, oder darüber hinaus, z.B. Mt 13,31.33, beziehen). Anders dagegen Weder ⁴1990, 60, der eine eigentümliche Konstruktion von primärer (zwischen Himmelreich und Erzählung) und sekundärer Spannung (zwischen Erzählung und Wirklichkeit) vorgeschlägt (kritisch dazu: Harnisch ⁴2001, 169).

erzeugt eine Spannung in der gesamten Erzählstruktur, weil die Struktur der gewöhnlichen, geschlossenen Erzählung und der Verstehensweg, den die Metapher erfordert, miteinander in Konflikt geraten.⁸⁷² Diese metaphorische Spannung innerhalb der Gleichniserzählung widersetzt sich länger dem unmittelbaren Zugang, als es bei der Metapher der Fall ist, deren Spannung lediglich ein kurzfristiges Ereignis ist.⁸⁷³ Innerhalb der Erzählung ist diese Spannung nicht zu lösen und wird das Gleichnis als eine Darstellung der Wirklichkeit nicht verständlich. Diese Desorientierung der Leserin nennt RICŒUR „Extravaganz“ und meint damit ganz wörtlich, dass die Handlung des Gleichnisses über sich selbst hinausgeht.⁸⁷⁴ Damit wird es nötig, die Erzählung auf einer metaphorischen, also im wörtlichen Sinne übertragenen Ebene zu verstehen.

Theologisch wird hier „das Wissen um die Begrenzung jeder menschlichen Rede von Gott [bewahrt]“ gesehen, weil die Gleichnisse „erlauben [...] das bisher Verborgene, das, wofür es bislang keine Begriffe und Vorstellungen gab, in Sprache zu fassen“.⁸⁷⁵ Durch diese Spannung fordern die Gleichnisse dazu auf, sich auf den metaphorischen Prozess einzulassen und dadurch zu einer neuen Sicht auf die Wirklichkeit zu gelangen.⁸⁷⁶ Diese Sicht ist trotz des augenscheinlichen Widerspruchs zur Wirklichkeit wahr, weil die Metapher die Wirklichkeit als etwas Neues beschreibt.⁸⁷⁷ Es zeigt sich hier der poetische Charakter der Metapher, neue

⁸⁷² Ricoeur 1974c, 69: „Die Botschaft der Gleichnisse geht aus von dieser Spannung zwischen einer Form, die umschreibt, und einem Prozeß, der die Erzählgrenzen überschreitet und auf ein ‚anderes‘, auf ein ‚jenseits‘ hinweist.

Der Gegensatz zwischen Geschlossenheit und Offenheit ruft eine Art Paradox hervor, das teilweise durch diese Besonderheit gelöst wird, die ich Extravaganz der Erzählung nenne, weil das Vorhandensein des Außergewöhnlichen innerhalb des Gewöhnlichen die Struktur selbst unbeständig und sogar inkonsequent macht.“ Dem folgend Weder 1990, 76f.

⁸⁷³ Eine Metapher geht früher oder später in den gewohnten Sprachgebrauch ein und ist dann als Metapher „tot“ (Ricoeur 1974c, 63f; dem folgend Weder 1990, 62). Harnisch 2001, 137, betont dagegen, dass auch Metaphern „keineswegs nur ein kurz bemessenes Dasein“ führen müssen.

⁸⁷⁴ „Dieser Faktor der Extravaganz charakterisiert die ‚Krisis‘-Situation und ihre Auflösung. Es ist eine Extravaganz *in* der Handlung. Weil sie *in* der Handlung liegt, weist sie über die Handlung *hinaus*: ‚Das Himmelreich *ist* wie...‘“ (Ricoeur 1974c, 68, z.B. Mk 12,1-12). Dieses Strukturmerkmal ist vergleichbar mit der Hyperbel oder Paradoxie (aaO., 67). Vgl. Weder 1990, 67 (mit Verweis auf JÜNGEL 1974): „*unrealistisch*“, „*völlig unerwartete Wendung*“, „*das normalerweise zu Erwartende bei weitem übertroffen*“, „*vorhandene Kontraste ins Übermäßige gesteigert*“, „die paradoxen und hyperbolischen Züge des Gleichnisses“. Dazu kritisch: Schottroff 2010, 122, die sich ebenso kritisch zu RICŒURS Merkmal der Extravaganz äußert, weil sie eine historische im Sinne einer sozialgeschichtlichen Reflexion vermisst (ebd.).

⁸⁷⁵ Zimmermann 2007, 10.

⁸⁷⁶ Weder 1990, 87f (mit Verweisen auf Jüngel 1974); Zimmermann 2007, 13, spricht von der „Appellstruktur“ der Gleichnisse, weil sie „deutungs offen“ und daher „deutungsaktiv“ sind (so schon Ricoeur 1974c, 69: „Unendlichkeit der Deutung“).

⁸⁷⁷ Es gibt demnach eine „metaphorische Wahrheit“ (Ricoeur 1974c, 46; Jüngel 1974; dem folgend Weder 1990, 80f: „Die Wahrheit einer Metapher besteht also zunächst darin, daß sie die Wirklichkeit trifft.“, aaO., 81. Es gilt sogar: „Metaphorische Sprache verhilft dem Wirklichen zur Wahrheit.“, aaO., 82; vgl. Reinmuth 2002, 61). Dalferth 1981, 230f, bemerkt kritisch gegen RICŒUR, dass die Metapher nicht als die neue Aussage selbst, sondern als Voraussetzung einer neuen Aussage über die Wirklichkeit gesehen werden muss, die die verstehende Hörerin treffen kann: „Sie [die Metapher] ist vielmehr ein Instrument oder besser: der Vorgang semantischer Synthesis,

Bedeutung zu schaffen, indem sie „nicht wörtlich [sagt], *was* die Dinge sind, sondern metaphorisch, *als was* sie sind“.⁸⁷⁸ Theologisch wird diese Charakterisierung so gedeutet, dass diese Struktur der Metapher den Grenzen der menschlichen „Einsichts- und Sprachfähigkeit“⁸⁷⁹ entspricht.

Die Kraft der Metapher, Wirklichkeit neu zu beschreiben, wird im Gleichnis noch intensiviert, weil es in seiner metaphorischen Erzählung vom Himmelreich, das eine heilvolle Fiktion des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt eröffnet, die Wirklichkeit an ihre Grenze bringt. Das Himmelreich ist in diesem Sinne der „Grenzausdruck“,⁸⁸⁰ auf den die Gleichnisse und auch andere biblische Redeformen zulaufen und der sie erst als religiöse Rede charakterisiert. So findet RICŒUR folgende Gattungsbestimmung für das Gleichnis:

„The narrative parable relies on the conjunction between a narrative form, a metaphorical process, and an appropriate ‘qualifier’ which ensures its convergence with other forms of discourse which all point toward the meaning ‘Kingdom of God’.“⁸⁸¹

RICŒUR weist der Bedeutung „Himmelreich“ die Rolle des „Qualifiers“ zu, weil sie die Gleichnisse als religiöse Rede qualifiziert, im Unterschied zur Metapher gewöhnlicher Rede, die keine derartige Qualifikation trägt. Die Theologen betonen in diesem Sinne besonders, dass diese Qualifikation christologisch begründet ist, weil es einen festen Zusammenhang zwischen Jesu Person, seiner Verkündigung und dem Himmelreich gibt.⁸⁸² Der Bezug auf das

der selbst keinerlei beschreibende Funktion hat, sondern bestenfalls durch Eröffnung neuer Sinndimensionen neue Beschreibungen nahelegt und zu formulieren ermöglicht.“ (aaO., 231). Meines Erachtens kann RICŒURS Position in diesem Sinne verstanden werden, denn auch ihm geht es um den hermeneutischen Prozess (den „Vorgang semantischer Synthesis“), den die Metapher bzw. das Gleichnis auslöst und in den die Hörerin gezogen wird, um eine neue Perspektive, nämlich den Glauben, zu entwickeln; vgl. auch II.3.2.1.

⁸⁷⁸ Ricoeur 1974c, 54; vgl. „*semantische Neuerung*“ (aaO., 48). Dem folgend Weder ⁴1990, 61 und 79: „Das Gleichnis lehrt die Gottesherrschaft mit den Augen der Welt sehen, bzw mit den Mitteln weltlicher Sprache begreifen, und es lehrt andererseits die Welt mit den Augen Gottes sehen. Indem durch das Gleichnis Gott verständlich wird, lernt der Mensch, auch sich selbst und die Welt besser verstehen.“; „Neuschöpfung“, Harnisch ⁴2001, 131. Vgl. zur „Als-Struktur“ Jüngel 1974, 113.

⁸⁷⁹ Zimmermann 2007, 10, mit den Beispielen Mt 20,1-16 (die dortige Gerechtigkeitskonzeption als „kontrafaktische Gegenwelt, die vorhandene Weltentwürfe kritisch in Frage stellen will“) und die Gleichnisse vom Verlorenen in Lk 15 (als „Gegenwelt [...], die zur Befreiung von in der gegenwärtigen Weltordnung Marginalisierten führen möchte“).

⁸⁸⁰ Ricoeur 1974c, 65ff, JÜNGEL spricht in vergleichbarem Sinne von „Horizontenerweiterungen“ und „Seinsgewinn“ durch Metaphern (Jüngel 1974, 105); dem folgend Weder ⁴1990, 92. Vgl. bereits Fuchs ⁴1970, 223.

⁸⁸¹ Ricoeur 1975, 33.

⁸⁸² Weder ⁴1990, 93ff, bes. 95: „Die Nähe der Gottesherrschaft ist demnach als ein Ereignis zu denken, und zwar als *ein an die Person Jesu gebundenes Ereignis*. [...] Das Verhalten Jesu ist in dem Sinne der *Rahmen* seiner Verkündigung, als es die in der Verkündigung hergestellte Nahe der Basileia kommentiert. Während das Verhalten Jesu also *Kommentar* seiner Gleichnisverkündigung ist, ist diese *Explikation* seines Verhaltens. In den Gleichnissen expliziert Jesus sein eigenes Verhalten mit dem Verhalten *Gottes*.“

Himmelreich, das in Jesus Christus als Wort Gottes den Menschen gegenwärtig ist, ist das Kriterium religiöser Sprache.⁸⁸³

Durch die besondere Struktur der Gleichnisse wird das Himmelreich in der Handlung erzählt und ist gleichzeitig nicht unmittelbar in der Erzählung zu erfassen. Diese strukturelle Beschreibung kann theologisch so gedeutet werden, dass das Gleichnis Gott und Welt verbindet und sie gleichzeitig voneinander unterscheidet.⁸⁸⁴ Erst wenn die Hörerin dem metaphorischen Prozess folgt und die erzählte Fiktion als Möglichkeit der eigenen Wirklichkeit versteht, gelangt sie zur Bedeutung der Gleichnisse.⁸⁸⁵ Die Gleichnisse vermitteln insofern keine einfachen Lehrsätze, die es zu befolgen gilt und sind auch nicht als existentialer Ruf zur Entscheidung zu verstehen, sondern zielen darauf, der Einbildungskraft des Menschen „neue Dimensionen“⁸⁸⁶, eine fiktive Vision der eigenen Existenz zu eröffnen. Referent der Gleichnisse, wie auch der religiösen Rede allgemein, ist insofern die menschliche Existenz.⁸⁸⁷ Die Verbindung von menschlicher Wirklichkeit und Himmelreich im Gleichnis⁸⁸⁸ entsteht daher nicht durch eine beschreibende, wirklichkeitsabbildende Sprache, sondern sie ist nur möglich in der bildlichen Sprache der Gleichnisse. Denn diese Sprache eröffnet es der menschlichen Existenz, sich nicht nur in den Grenzen der Wirklichkeit zu sehen, sondern sich vor der Welt und Gott neu zu verstehen. Dieses prozessartige Verstehen lässt sich theologisch als sprachliche Fassung des

⁸⁸³ Weder 1990, 83: „Wahr ist eine theologische Metapher, wenn sie die Grundmetapher ‚Jesus ist Christus‘ wiederholt, und also in dieser Entsprechung wiederholt, daß sie sich dem Ereignis des zur Welt Kommens Gottes verdankt.“ Anders formuliert Harnisch 2001, 165, das Kriterium religiöser Rede: „Es sind die positiven Charaktere radikal verstandener Liebe, Freiheit und Hoffnung, auf die sich die durch Jesu Parabeln vermittelte Möglichkeit in bestimmter Weise festlegt.“ Dabei gilt, dass der Glaube „die Sphäre des Möglichen mit der Gottesherrschaft identifiziert.“ (aaO., 167). Diese Bestimmungen macht HARNISCH gegen RICOEURS Extravaganz als alleiniges Kennzeichen religiöser Rede geltend, übersieht aber das Himmelreich als „Qualifier“ in seiner RICOEURrezeption.

⁸⁸⁴ Jüngel 2004, 138; 162f am Beispiel von Lk 15,11ff, wo man den Vater im Gleichnis „nicht ohne weiteres mit Gott identifizieren“ kann, wohl aber „die Gottesherrschaft als die sich ereignende Liebe zur Sprache“ kommt. Vgl. Weder 1990, 43; Reinmuth 2002, 62: „Keine abstrakte oder theoretische Beschreibung könnte die Lebendigkeit, Sinnlichkeit, Fraglichkeit und Konkretheit der Metapher ersetzen. So erschließt sie Neues, Sprachräume für die Erfahrungen Gottes, die mitteilbar werden und sich neu erschließen, Metaphern erschließen das Handeln Gottes so, dass wir es in unserer Erfahrungswelt wiederfinden.“

⁸⁸⁵ „Jede existentielle Übertragung [...] [muss] in der dramatischen Struktur selbst verwurzelt sein. [...] Die Existenz muß, wenn dies die Aufgabe wäre, nach den grundlegenden Bewegungen der Handlung neu beschrieben werden.“ (Ricoeur 1974c, 60). Vgl. Weder 1990, 92.

⁸⁸⁶ Ricoeur 1974c, 70.

⁸⁸⁷ Ricoeur 1975, 34. Ähnlich Jüngel 2004, 136 („Das Gleichnis [sammelt] *den Menschen* [...] zur jeweiligen *Pointe seiner Existenz*“). Um Präzisierung hinsichtlich einer existentialen Interpretation bemüht sich Weder 1990, 68f: „Jesus geht es darum, den Menschen und die Welt im Horizonte Gottes zu verstehen [...]. Ebenso legt der Bezug der Gleichnisse Jesu auf das Gottesreich Zeugnis davon ab, daß die Welt zum metaphorischen Prädikat Gottes, nicht Gott zum metaphorischen Prädikat der Welt wird.“

⁸⁸⁸ Zimmermann 2007, 10; vgl. Weder 1990, 68: „Gleichnisse als Abbildung der Gottesherrschaft“, diese Formulierung ist kritisch gesehen worden (Harnisch 2001, 168-176, vgl. auch Meurer 1997, 634ff), weil dadurch erneut die Gefahr besteht, Bild und Sache gegenüberzustellen. Gegen WEDERS Intention handelt es sich somit nicht um eine Fortführung der These JÜNGELS, dass die Gottesherrschaft „*im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache kommt*“, Jüngel 2004, 135.

Rechtfertigungsgeschehens darstellen: die semantische Spannung des Gleichnisses irritiert den Menschen und löst ihn von seiner bisherigen Beziehung auf die Wirklichkeit, indem es ihn in den Verstehensprozess führt, der schließlich ein neues Verständnis von Selbst und Wirklichkeit eröffnet. Insofern die Sprache Auslöser und Medium dieses Prozesses ist, sind Gleichnisse *Sprachereignisse*.⁸⁸⁹ Der Begriff „Ereignis“ drückt dabei aus, dass es sich bei dem neuen Wirklichkeitsverständnis um eine Wahrheit handelt, die nicht auf der deskriptiven Ebene zu fassen ist, sondern die sich dem Hörer im Verstehensprozess zugänglich macht.⁸⁹⁰ Insofern ist hier die Struktur eines Offenbarungsgeschehens beschrieben, weil es nicht um einen unmittelbar ersichtlichen Textsinn geht, sondern sich die Bedeutung der Gleichnisse gerade darin erschließt, dass hier das Himmelreich zur Sprache kommt, Gottes Nähe zur Welt gegenwärtig wird und damit die auf die Wirklichkeit beschränkte Existenz des Menschen sich in gerechtfertigter Freiheit erfahren kann.

Zusammenfassend trägt das *Sprachereignis* als Deutungskategorie für die Gleichnisse Jesus die charakteristischen Elemente des Konzeptes, das das Sprachverständnis der Hermeneutischen Theologie kennzeichnet. Zentral ist die Unterscheidung zwischen beschreibender, im Sinne von wirklichkeitsabbildender Sprache und einer Sprache, die auf die Wirklichkeit wirkt. Durch die Gattungsfrage, zugespitzt auf die Neuinterpretation metaphorischer Sprache, wird diese Unterscheidung anhand konkreter sprachlicher Formen diskutiert. Dabei führt die Rezeption von RICŒURS Metapherntheorie dazu, die sprachlichen Mechanismen der Metapher innerhalb der Erzählstruktur der Gleichnisse zu beschreiben und ihre theologische Intention mit diesen Strukturen in Verbindung zu bringen. Diese Verbindung besteht darin, die Ausrichtung auf das Himmelreich als Merkmal religiöser Sprache zu bestimmen („Grenzausdruck“) und die menschliche Existenz als Referenz einzuordnen, die durch den hermeneutischen, in diesem Falle metaphorischen, Prozess angesprochen wird. Durch diese RICŒURrezeption wird die Struktur und Funktion des *Sprachereignisses* präzisiert. Übernahm bereits das hermeneutisch-theologische *Sprachereignis* den Anredecharakter von BULTMANNs *Kerygma*, wird er auch als Aspekt der Gleichnisse wieder betont.⁸⁹¹ In diesem Zuge wird gleichzeitig der Offenbarungscharakter, den das *Sprachereignis* ausdrücken möchte, genauer gefasst, indem

⁸⁸⁹ Weder ⁴1990, 80 und 90; vgl. Harnisch ⁴2001, 166f: bei der Parabel Jesu handelt es sich „um ein äußerst folgenreiches Ereignis. Denn das, was mit dem Ruf der Möglichkeit provoziert wird, ist nichts weniger als der Glaube. [...] Es ist diese Nötigung [der Rede von Gott], welche die Gleichniserzählung Jesu zu einem kerygmatischen Ereignis, nämlich zu einer ‚religiösen Form poetischer Rede‘ werden läßt.“

⁸⁹⁰ Harnisch ⁴2001, 312.

⁸⁹¹ Jüngel 1974, 110; Harnisch ⁴2001, 141.

nun diejenigen sprachlichen Mittel und Strukturen identifiziert werden, die den hermeneutischen Prozess auslösen („Extravaganz“, Paradoxie, Hyperbel). Die Unverfügbarkeit dieses Geschehens wird gewahrt, weil sich das Verstehen ereignet und nicht unmittelbar zugänglich ist.

Das theologische Zentrum für das Verständnis der Gleichnisse als *Sprachereignis* ist dabei die Verhältnisbestimmung zwischen der Person Jesu, ihrer Verkündigung und der Rede von Jesus Christus als Wort Gottes. An den Gleichnissen als metaphorische Sprache wird besonders deutlich, dass die Identifikation des Menschen Jesu mit dem Wort Gottes es überhaupt erst ermöglicht, seine Verkündigung als heilbringende Offenbarung zu verstehen, weil sie die Nähe des Himmelreiches in menschlicher Sprache verkündigt. Gleichzeitig bewirkt diese besondere Form der menschlichen Sprache, die Unterscheidung von Gott und Welt zu wahren, weil sie keine unmittelbare Identifikation zulässt. Vielmehr löst diese Form einen hermeneutischen Prozess aus, der den Menschen sich selbst und seine Wirklichkeit im heilvollen Licht des Wortes Gottes erfahren lässt. Das Gleichnis bewirkt also, was es verkündet.⁸⁹² Dies ist tatsächlich der Kerngedanke des *Sprachereignisses*, wie es die Hermeneutische Theologie beabsichtigt.

Nachdem die strukturellen Merkmale des Gleichnisses als *Sprachereignis* herausgestellt wurden, ist nun nach der entsprechenden Hermeneutik zu fragen. Interessant sind im Rahmen dieser Fragestellung weniger die konkreten exegetischen Methoden, sondern vielmehr ihre Begründung und die Rolle, die die Rezeption RICŒURS dabei spielt.

⁸⁹² Dagegen: Erleermann et al. 2014, 25: „Gleichnisse sind nicht ‚Sprachereignisse‘, die das, wovon sie sprechen, Wirklichkeit werden lassen. Die Realisierung der Gottesherrschaft beispielsweise findet nicht im Gleichnis oder seiner Rezitation statt, sondern ist davon unabhängig ein eschatologisches Ereignis in der Regie Gottes. Gleichnisse sind ‚Sprachereignisse‘, insofern sie einen neuen, oft überraschenden Blick auf die Wirklichkeit als einer von der nahen Gottesherrschaft geprägten Wirklichkeit eröffnen. Wenn das Gleichnis die gewünschte affektive oder praktische Wirkung erzielt, ist es in einem weiteren Sinne zum ‚Sprachereignis‘ geworden.“ Gleichnisse sprechen nach den hier vorgestellten Positionen nicht nur vom Reich Gottes, sondern vor allem davon, wie es in die Welt kommt, nämlich im Glauben an das Wort Gottes – mit dieser Korrektur scheint die Beschreibung des *Sprachereignisses* „im weiteren Sinne“ dem vorgeschlagenen hermeneutischen Prozess recht gut zu entsprechen, denn dabei geht es gerade um diesen neuen Blick auf die Wirklichkeit, der die vorige Sicht desorientiert (oder positiv gesprochen: überrascht). *Sprachereignisse* sind nicht selbst dieser Blick, sondern ermöglichen im durch sie ausgelösten hermeneutischen Prozess der Hörerin diesen Blick einzunehmen, das heißt: zu glauben (vgl. DALFERTHS Kritikpunkt in Anm.879).

1.3.2. Gleichnisse interpretieren: Hermeneutik des *Sprachereignisses*

Die positive Bewertung der metaphorischen Struktur, wie sie RICŒURS Metaphernverständnis und das entsprechende Gleichnisverständnis auszeichnet, nimmt folgerichtig Abstand von einer einfachen Übersetzung der Metapher in nicht-bildliche, beschreibende Sprache. Im Gegenteil ist von einer „Unübersetzbarkeit“⁸⁹³ der Gleichnisse als Metaphern auszugehen, weil sie ein unmittelbares Verständnis zugunsten eines tiefergehenden hermeneutischen Prozesses verweigern. Auf diesen hermeneutischen Prozess zielt die Metapher, denn in der Interpretation ihrer Neubeschreibung der Wirklichkeit versteht sich das Subjekt selbst neu, Sprache und Existenz treffen also aufeinander. Insofern handelt es sich bei der Interpretation nicht um eine Übersetzung, sondern um eine Umschreibung, denn das metaphorische Element bleibt als unersetzbarer Auslöser der Interpretationsbewegung bestehen.⁸⁹⁴

Folglich sind die Interpretationsmöglichkeiten unerschöpflich und mehrdeutig, was allerdings nicht als Problem, sondern vielmehr als positives Kennzeichen der Gleichnisse gesehen wird. Dadurch, dass sie selbst in existentialer Referenz auf den Leser ihren Deutungsprozess auslösen, sind sie polyvalent und offen, ohne jedoch willkürlich gedeutet werden zu können.⁸⁹⁵ Denn die Interpretationsmöglichkeiten sind alle an die Struktur des Textes gebunden, die es zunächst zu erfassen gilt. Was RICŒUR zur Hermeneutik der Metapher herausstellt, gilt analog für die Gleichnisse, deren Struktur als solche die hermeneutische Funktion hat, die Beziehung des Himmelreiches zur Welt zu beschreiben.⁸⁹⁶ In der Struktur der Gleichnisse liegt also ein erster Schlüssel zu ihrer Interpretation.

Die metaphorische Struktur der Gleichniserzählung führt zu einer existentialen Interpretation, die dieser sprachlichen Form angemessen ist, weil sie die menschliche Existenz in dem

⁸⁹³ Vgl. auch zum Folgenden: Harnisch 2001, 140f. „Wie gezeigt, sind für eine Beschreibung der Metapher, die an deren poetischer Verwendung orientiert ist, folgende Aspekte grundlegend: das Moment der *Spannung*, das sich auf der Ebene der Aussage in einer semantischen Dissonanz und auf der Ebene der Applikation in einem hermeneutischen Konflikt ausdrückt; das Kennzeichen eines *Verfremdungseffekts*, in dem sich die Intention einer ungewohnten oder unerhörten Mitteilung bekundet; die Dimension der *Anrede*, die in beteiligtes Mitgehen des Hörers erheischt, ohne den Spielraum des Verstehens zu manipulieren; das Faktum der *Unübersetzbarkeit*, dem das Postulat der offenen Paraphrase korrespondiert.“ Im Anschluss werden diese RICŒUR rezipierenden Aspekte auf die Gleichnisse übertragen. Vgl. bereits: Fuchs 1970, 211, und Fuchs 1971, 91.

⁸⁹⁴ Ricoeur 1974c, 49: „Daß sie [die Metaphern] unübersetzbar sind, heißt nicht, daß man sie nicht umschreiben kann; aber die Umschreibung ist unendlich und erschöpft die Neueinführung von Sinn nie.“ Dem folgend Weder 1990, 97: „Aufgabe der Gleichnisauslegung ist nicht die Übersetzung in begriffliche Sprache, sondern die Umschreibung der in ihnen vorliegenden metaphorischen Prädikation.“ Harnisch 2001, 139f; vgl. auch Jüngel 1974, 109f.

⁸⁹⁵ Zimmermann 2007, 42, in Bezug auf die literaturwissenschaftliche Position SZONDIS; Alkier 2008, 595.

⁸⁹⁶ Weder 1990, 65 (in Bezug auf RICŒUR), einer Übersetzung entsprechende Vorschläge, wie die Erschließung allgemeiner Lehrsätze (JÜLICHER) oder die Ableitung von Existenzwahrheiten (VIA), würden der Struktur der Gleichnisse nicht gerecht und seien daher abzulehnen.

Verstehensprozess beteiligen und dadurch verändern will.⁸⁹⁷ Es sind dabei die Texte selbst, die ihre Interpretation bestimmen und den Hörer auslegen und zwar auf die Existenzhaltung des Glaubens hin.⁸⁹⁸ Dies geschieht aber nicht durch einen Zwang, eine bestimmte Aussage zu übernehmen,⁸⁹⁹ sondern durch eine hermeneutische Bewegung in Anrede, Desorientierung und schließlich Neuorientierung. Dabei geht es RICŒUR nicht wie bei BULTMANN um eine Entscheidungssituation, in der sich der menschliche Wille entscheidet, sondern darum, dass der Text neue Existenzmöglichkeiten eröffnet, die der Mensch sich vorstellen und dadurch umfassend verstehen kann. Angesprochen und gefordert ist also nicht der Wille, sondern die Einbildungskraft.⁹⁰⁰ Dieses Zusammenspiel von Text und Existenz ist das zweite Element, dem die Interpretation nachgehen muss.

Aus diesen Überlegungen folgt als konkreter Methodenvorschlag eine Verbindung von formaler Analyse und existentialer Interpretation.⁹⁰¹

Das methodische Vorgehen auf der Ebene der Struktur folgt der formalen Bestimmung der Gleichnisse, nach der sie eine Erzählung mit metaphorischen Elementen darstellt. Die Erzählung wird nach RICŒUR am besten durch eine dramaturgische Herangehensweise erschlossen, wie sie DAN VIA vorschlägt.⁹⁰² RICŒURS Rezeption von VIA ist forschungsgeschichtlich deswegen hier interessant, weil sich darin erneut der Einfluss der Hermeneutischen Theologie auf die Gleichnisdiskussion zeigt. Auch wenn es sich nicht um eine deutschsprachige Position handelt, rezipiert VIA EBELING hinsichtlich seines allgemeinen Hermeneutikverständnisses und greift seinerseits auf den Begriff des *Sprachereignisses*

⁸⁹⁷ Ricoeur 1974c, 45. Dem folgend Weder ⁴1990, 73: „Das Gleichnis [ist] nicht unberührt geblieben von den mit ihm ermöglichten Erfahrungen. Diese Erfahrungen wurden als metaphorische Auslegung einzelner Erzählzüge oder als Anfügung neuer Einzelzüge ins Gleichnis selbst eingebracht. Für die Gleichnisinterpretation kann es nicht gleichgültig sein, welche Erfahrungen mit einem bestimmten Gleichnis gemacht worden sind. Sie hat vielmehr die Spuren, die jene Erfahrungen im Gleichnis hinterließen, zu lesen und ihre Bedeutung für das Verständnis des Gleichnisses zu erfassen.“

⁸⁹⁸ So bereits Fuchs 1971, 105. Vgl. auch: Jüngel 1974, 230f; Harnisch ⁴2001, 166f; Sellin 2011a, 180, der allerdings dem Glauben zugesteht, darüber zu entscheiden, ob sich Sprache ereignet, oder nicht. Forschungsgeschichtliche Darstellung: Erleermann 1999, 33.

⁸⁹⁹ In diesem Sinne formuliert z.B. Fuchs 1971, 140: „Der Text will ‚sakramental‘ verstanden werden, sozusagen als Gabentisch, der austeilt, satt macht, weil er zur Sprache bringt, worin der Überfluß Gottes besteht.“ Dieser Punkt ist erneut gegen die Kritik DALFERTHS und ERLEMANNs hervorzuheben.

⁹⁰⁰ Ricoeur 1974c, 70; dem folgend Weder ⁴1990, 73; Harnisch ⁴2001, 158; 166 („Einbildungskraft des Glaubens“); 312. Vgl. Zimmermann 2007, 27: „Sie [die narrativen Elemente der Parabel] drängen ihn oder sie zu einer Einsicht, einem vertieften Verstehen, ja sogar zum Handeln.“

⁹⁰¹ Ricoeur 1975, 65f. Dies zeigt auch der Aufbau von Harnisch ⁴2001 mit Abschnitten zur „erzählerischen Eigenart“, dem sich eine „Typisierung der Formen“ anschließt, und zum „metaphorischen Wesen der Parabel Jesu“, der RICŒURS Metaphernansatz einschließlich seiner existential-hermeneutischen Implikation rezipiert. Konkrete Methodenschritte, die beide Bereich umfassen, stellt Zimmermann 2000, 129ff, vor.

⁹⁰² Ricoeur 1974c, 57-60. Ebenfalls rezipiert von Harnisch ⁴2001, 26-29 (auch unter Verweis auf RICŒUR).

zurück.⁹⁰³ RICŒUR orientiert sich also erneut an einer Position dieser bestimmten theologischen Richtung, die er im Rahmen seiner bibelhermeneutischen Untersuchungen bereits mehrfach rezipiert hat. Diese Methode, Gleichnisse dramaturgisch zu betrachten, analysiert die Strukturen der Erzählebene und deckt dabei eine tiefere Ebene auf, die die existentielle Übertragung ermöglicht.⁹⁰⁴ Indem in diesem Analyseschritt die innertextlichen Beziehungen (z.B.: Handlungsgerüst, Dialog, Figuren) herausgearbeitet werden, lassen sich die metaphorischen Elemente darin aufdecken, weil sie diese Beziehungen stören und überschreiten.⁹⁰⁵ Die Gattung „Gleichnis“ zeichnet sich insgesamt dadurch aus, dass sie sich spannungsreich aus der geschlossenen Erzählhandlung und dem deutungsoffenen metaphorischen Prozess zusammensetzt.⁹⁰⁶

Diese Spannungen lassen sich genauer fassen, indem auch der weitere Kontext in den Blick kommt, das heißt, die Verbindung zu anderen Gleichnissen und der Kontext des Evangeliums, auch hinsichtlich seiner Christologie erschlossen werden.⁹⁰⁷ Die christologische Frage steht für RICŒUR nicht im Vordergrund, sondern wird als ein Aspekt des Gleichniskontextes behandelt und zwar so, dass die Taten und die Person Jesu nur in ihrer überlieferten Form, also als Text für die Interpretation zugänglich sind. Dies ist hinsichtlich RICŒURS Textbegriffs konsequent, der einen Text zunächst unabhängig von seiner Entstehungssituation betrachtet und insofern die hermeneutische Frage anstatt der historischen stellt.⁹⁰⁸ Die hermeneutische Beziehung zwischen den Worten und Taten Jesu ist dann als „process of ‘intersignification’“⁹⁰⁹ zu beschreiben, sodass sich im Verstehensprozess beide Elemente gegenseitig erhellen und in ihrer Bedeutung erfasst werden können. Hierbei unterscheiden sich die theologische Aussage der Gleichnisse als Verkündigung Jesu von Gott und die christologische Aussage, die durch die

⁹⁰³ Via 1967, 26ff. „Jesus‘ parables were a language event in that they injected a new possibility into the situation of his hearers.“ (aaO., 53). Die englische Formulierung „language event“ wird noch mehrfach angeführt und folgt der Hermeneutischen Theologie und ihrem „*Sprachereignis*“, weil VIA sich durchgehend auf Arbeiten von FUCHS, LINNEMANN und EBELING bezieht. Vgl. die Darstellung bei Weder 1990, 48-57.

⁹⁰⁴ Ricoeur 1974c, 60.

⁹⁰⁵ Ricoeur 1974c, 60; Ricoeur 1975, 125.

⁹⁰⁶ Ricoeur 1974c, 59; 69.

⁹⁰⁷ Ricoeur 1974c, 68; Ricoeur 1975, 102-106, dieser Abschnitt über das Verhältnis von Jesus und seiner Verkündigung einschließlich der Kritik an JÜNGEL ist in der deutschen Übersetzung nicht enthalten. RICŒURS Überlegungen zum christologischen Problem sind entsprechend wenig rezipiert (s. aber: Braun 2008, bes. 467f, der auch auf die Ähnlichkeit zwischen FUCHS und RICŒUR in diesem Punkt hinweist, ebd., Anm. 35, und Harnisch 2001, 316ff). Die Kontextanalyse als Teil der exegetischen Methoden, um eine „Sinnzuschreibung“ vorzunehmen: Zimmermann 2007, 28 (Zitat) und 36.

⁹⁰⁸ Ricoeur 1975, 103: „The question remains whether the *insertion* of the parable within the larger framework of the Gospel contributes to its *meaning* as a parable. The problem [...] is not one of history, but of meaning. This is why I call it a hermeneutical problem.“ Vgl. bereits: Fuchs 1970, 229 und Fuchs 1971, 43.

⁹⁰⁹ Ricoeur 1975, 102; dem folgend Harnisch 2001, 316.

Einbettung in den Kontext des Evangeliums entsteht und den Verkündiger zum Verkündigten macht.⁹¹⁰ Diese Spannung ist als Teil der Gleichnisse und ihrer Auslegung zu begreifen.

In dieser Frage rezipiert RICŒUR JÜNGELS Konzeption, verkündigenden Jesus und verkündigten Christus als kongruente *Sprachereignisse* einer Sprachgeschichte zu fassen und die Frage damit auf der sprachlich-hermeneutischen Ebene zu verhandeln.⁹¹¹ Die Verkündigung des Himmelreiches und die Taten des historischen Jesus korrespondieren miteinander,⁹¹² weil sich in diesem Menschen die „Entsprechung von Gott und Mensch“ ereignet und zwar als eine „Sprachgeschichte“.⁹¹³ Diese wird im Bekenntnis zu dem Auferstandenen weitergeführt, weil sich in der Auferstehung Gottes Eschaton in der menschlichen Geschichte offenbart.⁹¹⁴ Die paulinische Theologie ist dann die ihrerseits sprachliche Interpretation und gleichzeitige Verkündigung des Glaubens an Jesus Christus als Wort Gottes.⁹¹⁵ Insofern gilt:

„Sowohl das Sprachereignis der Verkündigung Jesu als auch das Sprachereignis der paulinischen Rechtfertigungslehre weisen auf das eschatologische Ja Gottes zum Menschen als das beide Sprachereignisse ermöglichende extra nos der Sprache Gottes.“⁹¹⁶

RICŒUR kritisiert nun, dass die Verwendung des Begriffs *Sprachereignis* auf eine genaue Verhältnisbestimmung zwischen dem als Christus verkündigten Jesus, wie er etwa in dem Konzept „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus auftritt, und Jesu Verkündigung, die sich vor allem des Symbols „Himmelreich“ in den Gleichnissen bedient, verzichtet. Diese Verhältnisbestimmung sollte das Zusammenspiel von inhaltlicher und formaler Ebene berücksichtigen, etwa in der Kongruenz zwischen dem Bruch mit der Logik der Welt, wie sie im Konzept von der Gerechtigkeit Gottes auftritt, und der Extravaganz der Gleichnisse.⁹¹⁷ Kann eine derartige Kongruenz zwischen den konzeptuellen und bildlichen Sprachformen, die sich mit Jesus Christus verbinden, hergestellt werden, erschließt sich auch die Kongruenz ihrer Bedeutungen. Die von JÜNGEL vertretene Entsprechung zwischen Verkündigung und

⁹¹⁰ Ricoeur 1975, 105. So bereits Bultmann ⁵1965c, 35; zu beiden: Harnisch ⁴2001, 315 und 318; Reinmuth 2008, 552.

⁹¹¹ Ricoeur 1975, 136, hier findet sich die in II.1.3.3. bereits zitierte Kritik am Begriff, den RICŒUR als „massive and obscure phrase“ beschreibt.

⁹¹² Jüngel ⁷2004, 267.

⁹¹³ Jüngel ⁷2004, 284: „Im Anfang war dieses Ja der Liebe. Dieser Anfang wurde im Ereignis der Identität von Eschaton und Geschichte offenbar als Ereignis Entsprechung von Gott und Mensch.“ Dass Gott sich in seiner Offenbarung entspricht, ist nach JÜNGEL der zentrale Gedanken der BARTHschen Dogmatik (Jüngel ³1976, 36).

⁹¹⁴ Jüngel ⁷2004, 281f.

⁹¹⁵ Jüngel ⁷2004, 267: „Während Jesus selbst der das Neue praktizierende Kommentar zu seiner Verkündigung war, mußte Paulus Verkündigung und Interpretation des zu Verkündigenden in *einer* Sprachbewegung bewältigen. [...] Der Glaube braucht eine Theologie. Denn er gab zu denken. Dieser Denkverpflichtung hat sich Paulus gestellt.“

⁹¹⁶ Jüngel ⁷2004, 283.

⁹¹⁷ Ricoeur 1975, 138.

Verkündigtem empfiehlt RICŒUR also an den konkreten sprachlichen Strukturen nachzuvollziehen. Er stimmt zu, dass die Gleichnisse dafür einen sinnvollen Ansatzpunkt bieten, weil in ihnen diese Entsprechung besonders deutlich zum Ausdruck kommt, insofern Jesus, mit dem sich Gott identifiziert, sich einer Sprachform bedient, in der Gott zur Sprache kommen kann. RICŒURS kritische Rezeption stellt also auch und gerade für die Gleichnisauslegung die theologische Aufgabe, eine hermeneutische Reflexion des christologischen Problems vorzunehmen, wie diese Entsprechung genauer beschrieben werden kann, und zwar ausgehend von den Texten und ihrer Intention.

Werden die Gleichnisse als *Sprachereignisse* verstanden, werden sie gleichzeitig im Rahmen einer Verhältnisbestimmung von historischem Jesus, der Verkündigung und der Christologie gesehen. Methodisch kommen diese theologischen Positionen durchaus auch zu einem ähnlichen Schluss wie RICŒUR, die Form der Gleichnisse anhand ihrer narrativen Struktur, der metaphorischen Merkmale und des engeren und weiteren Kontextes zu untersuchen, um die christologische Ebene in diesem Zuge zu explizieren.⁹¹⁸ Dabei ziehen sie nicht nur theologische Konsequenzen aus RICŒURS Metaphernverständnis, sondern rezipieren auch seine hermeneutischen Überlegungen zum Verhältnis von Verkündigung und Verkündigtem. Als begründender Hintergrund ist der Ansatz der Hermeneutischen Theologie anschlussfähig, der auch RICŒURS Interesse entspricht, die Frage nach dem historischen Jesus auf der Ebene der Texte zu verhandeln.⁹¹⁹ Aussagen über Jesus werden in Bezug auf seine Verkündigung möglich, die Person also über das Wort identifiziert, ausgehend von der buchstäblichen Identifikation Jesu Christi mit dem Wort Gottes.⁹²⁰ Für die Hermeneutische Theologie bildet dieser Zusammenhang, dass an der Verkündigung Jesus erfahrbar wird, dass Gott sich mit diesem Menschen identifiziert, das Zentrum ihres Konzeptes *Sprachereignis*. Mit Blick auf die Gleichnisse dient die Struktur der Metapher, wie sie RICŒUR versteht, dazu, das *Sprachereignis* weiterzuentwickeln. Diese metaphorische Struktur wird nämlich auch im christologischen Zusammenhang angewandt, denn in der Verkündigung erscheint Jesus Christus selbst als Metapher Gottes.⁹²¹ Die Beschreibung des metaphorischen Prozesses wird so auf theologische

⁹¹⁸ So das Programm, das Zimmermann 2007, 32ff, für das Gleichniskompendium vorschlägt.

⁹¹⁹ Harnisch ⁴2001, 309f: „Die Frage nach dem historischen Jesus trifft vielmehr, indem sie hinter das Kerygma zurückgeht, selbst wiederum auf ein Anredephänomen, nämlich auf das Wortgeschehen der Verkündigung Jesu.“.

⁹²⁰ Harnisch ⁴2001, 308 und 313: „Es [ist] die Erzählung selber [...], die das Sein des Erzählers verantwortet und damit qualifiziert.“

⁹²¹ Weder ⁴1990, 299; Harnisch ⁴2001, 315; vgl. auch zum Folgenden Körtner 2011, 273: „Die Bezeichnung Jesu als Wort Gottes — so lautet die These — lässt sich nicht in eigentliche Rede, in eine univoke Beschreibung der Relation und wesensmäßigen Einheit von Jesus und Gott bzw. der in Jesus gegebenen Relation zwischen Gott und

Aussagen übertragen: Jesu Geschichte erschließt sich nicht unmittelbar, sondern redet den Hörer an, provoziert ihn und führt in einen Verstehensprozess, der schließlich die Bedeutung Jesu Christi erst erhellt, wenn der Hörer sie auf seine Existenz bezieht, also dem Wort Gottes glaubt.⁹²² Die christologische Konzeption, Jesus als Metapher zu verstehen, dient also zunächst dazu, eine parallele Struktur zwischen den Gleichnissen Jesu und Jesus als Person aufzuweisen, nämlich beide als *Sprachereignis* zu sehen. Wie durch die metaphorischen Züge des Gleichnisses das Himmelreich in Beziehung zur Wirklichkeit treten kann, tritt Gott durch Jesu Person als Wort Gottes in Beziehung zu den Menschen. Diese Beziehung wird erst durch die existentielle Interpretation dieser *Sprachereignisse* erfasst, weil das *Sprachereignis* in der menschlichen Existenz seine hermeneutische Wirkung entfaltet. Diese besteht darin, den Menschen in den Verstehensprozess zu ziehen, sodass er Teil des Heilsgeschehens wird und Gott ihm im Wort begegnet.

Die Unübersetzbarkeit der Metapher hat die methodische Konsequenz, dass die existentielle Ebene methodisch nicht unmittelbar erreicht und dadurch verfügbar werden kann. Dies bedeutet zunächst ein Eingeständnis der Exegese, die eigenen Verstehensbemühungen zu relativieren und die jeweilige Auslegerin als Teil des Verstehensprozesses zu begreifen.⁹²³ Dennoch kann eine intensive exegetische Auseinandersetzung mit dem Text

„mögliche Verstehenswege aufzeigen, die die Lesenden dann selbst gehen müssen, um zu einer Sinnstiftung, zu einem persönlichen Verstehen, ja zu einem Glaubens- und Lebensgewinn zu gelangen.“⁹²⁴

Die Offenheit für die individuelle Auslegung durch die Leserin ermöglicht es, dass die Gleichnisse wieder einen Erfahrungsbezug erhalten, weil sie in den Kontext eines Lebens

Mensch auflösen oder übersetzen. Zur Interpretation dieser Metapher ist die Rekonstruktion ihrer Geschichte und der in ihr auftretenden Verschiebungen unerlässlich.“

⁹²² Weder 1990, 299f: „Wenn das Kerygma Jesus Christus als Sohn Gottes verkündigt, so wird am irdischen Jesus deutlich, als wer Gott der Welt offenbar wird.“; aaO., 310: „Wenn das Ereignis der Nähe Gottes Jesus vom Nichtsein ins Sein führt, so erkennt man mit Recht auch die Gleichnisse Jesu, die die Nähe Gottes zur Welt im Sinne eines Vorgriffs herstellten, als lebendig machendes Evangelium.“; Harnisch 2001, 314: „Wie Jesu Parabel provoziert das österliche Kerygma den Glauben an die Liebe als die Macht des Möglichen, nur daß nun die Evidenz des zu Glaubenden am Geschick der Person des Parabelerzählers in Erscheinung tritt, dem Glauben wird zugemutet, das gewaltsam beendete Dasein des Erzählers im Horizont der Botschaft einer Erzählung wahrzunehmen.“ Vgl. auch die weiteren Ausführungen, aaO., 314f, in Bezug auf JÜNGEL, FUCHS, BULTMANN und RICŒUR.

⁹²³ Zimmermann 2007, 42; Harnisch 2001: „Das Wort der Parabel vollendet sich im Hörer.“

⁹²⁴ Zimmermann 2007, 42, Exegese ist in diesem Sinne ein „Katalysator zu dieser individuellen Sinnstiftung“ (aaO., 43). Vgl. Ricoeur 1975, 130: „It is the task of theology to coordinate the experience articulated by the Biblical text with human experience at large and as a whole.“ – diese Aufgabe fällt zumindest teilweise auch in den Bereich der Systematischen Theologie und ist das Grundanliegen jeder Hermeneutik (vgl. aaO., 144).

gestellt werden.⁹²⁵ Im Vordergrund steht dabei für RICŒUR die Neuorientierung der Wirklichkeitssicht, wie sie in der Struktur des metaphorischen Prozesses angelegt ist. Dadurch wird die Intention der Gleichnisse erfüllt, wieder zu einem wirksamen Wort, einem *Sprachereignis*, zu werden, oder theologisch formuliert: als Wort Gottes lebendig zu werden.⁹²⁶ Was RICŒUR philosophisch als „Neuorientierung“ beschreibt, wird in theologischer Terminologie als „Glaube“ identifiziert, denn hierbei handelt es sich um die gemeinte grundlegende Neuorientierung der gesamten Existenz auf das Himmelreich hin.⁹²⁷ Diese kann nur im existentialen Verstehen der Gleichnisse erreicht werden, wenn die Hörerin das Wort Jesu als Wort Gottes versteht, weil es sie anspricht und sie verändert.

Dieser existentialen Umsetzung der Gleichnisse kann nicht durch eine methodische Übersetzung vorgegriffen werden. Jedoch kann sie über eine Analyse der Wirkungsgeschichte gewissermaßen nachträglich beschrieben und reflektiert werden.⁹²⁸ Es geht darum, die „Sinnpotentiale [...] in unterschiedlichen Kontexten und Situationen“⁹²⁹ zu entfalten, das heißt, zunächst den Kontext der Evangelien in den Blick zu nehmen, wo die Worte Jesu zuerst in einen Rahmen gebracht wurden.⁹³⁰ Nach RICŒUR geht es methodisch um eine Korrelation zwischen der Interpretation der Gleichnisse, wie sie in der christlichen Tradition seit ihrer ersten Einbindung in die Evangelien vorliegt, und ihrer Bedeutung in der menschlichen Erfahrung.⁹³¹ Die dadurch entstehende Wechselwirkung von christologischem Konzept und Gleichnisreden, beziehungsweise zwischen Person und Wort Jesu, spielt dabei eine wesentliche Rolle. Neben der Analyse dieses ersten Kontextes lassen sich wirkungsgeschichtliche Beobachtungen, wie die Gleichnisse Jesu angewandt wurden, bis in die heutige Zeit anstellen.

⁹²⁵ Ricoeur 1974c, 70, spricht von einer „*applicatio* (Anwendung) durch die Praxis des Lebens“; vgl. Ricoeur 1975, 128: „The Biblical text only finds its final referent when ordinary experience has recognized itself as signified, in its breadth, its height, and its depth, by the said (le dit) of the text.“; dem folgend Weder ⁴1990, 97: „Diese Anwendung [auf die Erfahrung] wird vom Gleichnis geradezu gefordert (Offenheit zum Hören).“

⁹²⁶ Ricoeur 1975, 133: „It belongs to the essence of the figurative expression to *stand for* something else, to *call for* a new speech-act which would paraphrase the first one without exhausting its meaningful resources. The case of the parables is particularly striking“. Lebendiges Wort Gottes als Ziel der Interpretation: Zimmermann 2007, 43.

⁹²⁷ Harnisch ⁴2001, 167: „Der Hörer, dem Jesu Erzählung als eine ihn treffende Anrede widerfährt, soll sich im Akt der Rezeption zu einem Glauben ermutigen lassen, der das sprachlich eröffnete als eine ihm extra se ipsum zukommende, verdankte und damit auf *Gott* verweisende Möglichkeit wahrnimmt, zu einem Glauben also, *der die Sphäre des Möglichen mit der Gottesherrschaft identifiziert*.“

⁹²⁸ Weder ⁴1990, 73 und 97: „ein *synthetischer* Arbeitsgang denkt der Geschichte nach, die das Gleichnis in der Anwendung auf die Erfahrungswelt des Hörers hatte (wirkungsgeschichtliche Dimension)“; in dieser Perspektive sind die Gleichnisse Zeugnis einer bereits verstandenen und erschlossenen „Glaubensapplikation“: Harnisch ⁴2001, 175f; Zimmermann 2007, 43f.

⁹²⁹ Zimmermann 2007, 43.

⁹³⁰ Ricoeur 1975, 134; dem folgend Braun 2008, 468 (in Bezug auf die deutsche Übersetzung).

⁹³¹ Ricoeur 1975, 131; Weder ⁴1990, 97; Harnisch ⁴2001, 311, der bereits Ansätze zeigt, eine derartige Korrelation vorzunehmen; vgl. auch: Zimmermann 2007, 42.

Zusammenfassend verdeutlicht die Frage nach den Methoden, dass Struktur und Hermeneutik der Gleichnisse einander bedingen, weil sie als *Sprachereignis* aufgefasst werden. Diese Auffassung erfordert zwei miteinander verbundene Ebenen der Interpretation, zum einen die Beschreibung der Struktur, um die sprachliche Form der Gleichnisse zu erschließen; zum anderen die Reflexion ihrer existentialen Bedeutung, um dem Ereignischarakter nachzugehen. Durch die Analyse der inneren Struktur des Gleichnisses und seiner Einbettung in die Kontexte des Evangeliums und des Gleichniskorpus als Ganzes können die erzählenden Elemente des Gleichnisses erschlossen und benannt werden. Dabei verweisen sie auf solche Elemente in ihrer Struktur, die einen metaphorischen Prozess auslösen, also die desorientierenden, extravaganten, paradoxen oder hyperbolischen Elemente.⁹³² So werden die jeweiligen semantischen Bereiche deutlich, die im Gleichnis unvereinbar aufeinandertreffen – Aspekte aus der menschlichen Wirklichkeit und der Bereich des Himmelreiches, der die Erzählung überschreitet. Durch eine solche Analyse sind folglich die Schlüsselstellen benannt, die auf die existentielle Ebene führen und sie gleichzeitig begrenzen. So offen eine existentielle Deutung prinzipiell ist, wird sie doch durch die Struktur des Gleichnisses beschränkt.

Auch wenn die existentielle Deutung methodisch nicht einzuholen ist, weil sie sich in der je individuellen Rezeption der Leserin im Blick auf ihr Leben vollzieht, entspricht sie dennoch dem Anliegen der Gleichnisse. Erst, wenn sie wieder zu einem *Sprachereignis* werden, also auf das Leben wirken, erlangen sie ihre eigentliche Bedeutung. Es ist Aufgabe der Theologie, diesen Lebensbezug zu ermöglichen und den Gleichnissen zu ihrer intendierten Wirkung, dem Glauben der Hörerin, zu verhelfen. Um der Hörerin ein derartiges Verständnis zu ermöglichen, sollte sie zwischen dem Text, seinen Deutungen und der aktuellen Situation der Hörerin vermitteln. Anhand der Wirkungsgeschichte des Textes, angefangen von seinem frühesten Kontext bis heute, können in der Rückschau die vielfältigen Bezüge und Deutungsmöglichkeiten eines Gleichnisses von seinem Lebensbezug zeugen.

Hermeneutisch werden die beiden Interpretationsebenen durch die Funktion Jesu Christi als Verkündiger und Verkündigter zusammengehalten. Die besondere Struktur der Gleichnisse funktioniert als hermeneutischer Schlüssel, den Ausdruck „Jesus ist das Wort Gottes“ als Metapher zu beschreiben. Die existentielle Wirkung der Gleichnisse kommt schließlich theologisch gesehen im Glauben an Gott durch die Verkündigung Jesu zu ihrem Ziel.

⁹³² Ricoeur 1974c, 68: die Handlung ist Träger dieser Elemente; Zimmermann 2007, 35.

1.4. Zusammenfassung: Ricœurrezeption als kritische und hermeneutische Weiterentwicklung des *Wortgeschehens*

Dieses Kapitel behandelt zunächst die Bedingungen und Probleme, auf deren Grundlage RICŒUR rezipiert wird, wobei der allgemeine Überblick zeigt, dass der Schwerpunkt auf der Rezeption im Bereich der Gleichnisforschung liegt. Durch die Rezeption RICŒURS in diesem Bereich findet schließlich eine Weiterentwicklung des *Wortgeschehens* statt, auch wenn seine Kritik an diesem Konzept nicht direkt berücksichtigt wurde. Unabhängig davon entwickelt sich auch das *Wortgeschehen* in der systematisch-theologischen Diskussion weiter, weil es in die Auseinandersetzung mit sprachphilosophischen Ansätzen, besonders der Sprechakttheorie – wie auch RICŒUR vorschlug –, gebracht wird.

Die direkte Rezeption RICŒURS in der deutschsprachigen protestantischen Theologie beruht in den meisten Fällen auf den deutschen Übersetzungen seiner Werke. Diese Beobachtung ist deswegen relevant, weil sich dadurch nicht nur ein verzögertes, sondern teilweise auch ein leicht verzerrtes Bild von RICŒURS Werk ergibt, so auch im Falle seiner Kritik am *Wortgeschehen*. Ohnehin ist RICŒURS Ansatz durch seine Komplexität und dichte Vernetzung eine besondere Herausforderung, wobei gerade theologische Rezeptionen für sein spannungsreiches Verhältnis zur Theologie sensibel sein sollten. Dabei ist auffällig, dass RICŒURS Verbindung zur Hermeneutischen Theologie, wie sie besonders an der Auseinandersetzung mit dem *Wortgeschehen* deutlich wird, bisher weitgehend vernachlässigt wurde.

RICŒUR spielt unter diesen Voraussetzungen in der deutschsprachigen protestantischen Theologie im Wesentlichen zwei Rollen: zum einen ist er ein in den meisten theologischen Fächern rezipierter Philosoph, dessen Werke fast alle für theologische Fragestellungen vergleichend oder als hermeneutische Orientierung herangezogen werden; zum anderen findet im Rahmen der neutestamentlichen Gleichnisdiskussion eine interagierende Rezeption statt, weil RICŒUR hier zur grundlegenden Referenz wird, indem sein Metaphernverständnis die Diskussion neu orientiert.

Die Rezeption RICŒURS verbindet literarische und existentialhermeneutische Zugänge zur Gleichnisinterpretation.⁹³³ Dies liegt daran, dass RICŒURS Metaphernverständnis, das die

⁹³³ Zimmermann 2007, 15, trennt diese Ansätze voneinander. Anders ordnet Erlemann 1999, 29-38, der zwischen hermeneutisch-metapherntheoretisch, literaturwissenschaftlich und wirkungsgeschichtlich unterscheidet, wobei erster Ansatz die Gleichnisse ausgehend von RICŒUR als „erweiterte Metaphern“ und „*Sprachereignis*“ sieht; der andere Ansatz stellt die dramaturgische Struktur in den Vordergrund. Allerdings sucht auch ERLEMANN nach der Bedeutung der Gleichnisse für die Hörerinnen. Diese Unterscheidung scheint aus systematischer Sicht sinnvoller, andererseits zeigt dieses gemeinsame Interesse an einem Existenzbezug der Gleichnisse, sowie die doppelte

Theologen auf die Gleichnisse anwenden, eben solche literarischen und hermeneutischen Aspekte zusammenführt, weil es die sprachliche Form der Gleichnisse und ihren literarischen Kontext ebenso berücksichtigt, wie deren Beziehung auf die Existenz der Leserin. Während der erste Aspekt durch den Philosophen tatsächlich eine neue Vertiefung und Weiterentwicklung darstellt, ist die existentielle Dimension der Sprache bereits in der Hermeneutischen Theologie besonders betont worden. So ergibt sich folgende Entwicklung der gegenseitigen Rezeption: Sowohl die theologischen Positionen, die die Gleichnisse als *Sprachereignisse* auffassen, als auch RICŒUR können an BULTMANN anknüpfen, wenn sie – um nur einen entscheidenden Aspekt zu nennen – einen Anredecharakter der biblischen Sprache annehmen; RICŒUR rezipiert des Weiteren kritisch das Konzept und den Ansatz der Hermeneutischen Theologie im Allgemeinen; die Gleichnisforscher übernehmen im Speziellen die Kategorie des *Sprachereignisses* von dem Neutestamentler und BULTMANNSchüler FUCHS und entwickeln sie im Rahmen ihrer Problemstellung weiter. Gerät dieser Ansatz aber spätestens in den 1980er Jahren in Vergessenheit,⁹³⁴ gewinnen die Fragen der Hermeneutischen Theologie durch die Rezeption RICŒURS in der Gleichnisdiskussion neue Aktualität. Eine Schlüsselfigur für diese gegenseitige Rezeption ist EBERHARD JÜNGEL, der sowohl in RICŒURS Arbeiten hervorgehoben wird, als auch wegweisend für das Verständnis der Gleichnisse als *Sprachereignis* ist.⁹³⁵

Der Gedanke, dass sich Sprache auf die Existenz des Menschen im Verstehen eines Textes auswirkt und darin eine aktive Rolle, theologisch gesprochen: eine Offenbarungsfunktion, übernimmt, wird durch diese Rezeption von zwei Seiten angegangen: Zum einen anhand der Reflexion sprachlicher Phänomene, wie der Metapher bei RICŒUR, in denen existentielle Strukturen aufgezeigt werden und untersucht wird, wie diese Strukturen funktionieren und wirken. Zum anderen sind es die Rezipientinnen, die in Form von grundsätzlichen Überlegungen zu Mensch und Sprache, im Besonderen: zum Wort Gottes, in den Blick kommen. Das Verstehen vollzieht sich in einem hermeneutischen Prozess. Darin erschließt sich die Bedeutung des Gleichnisses so, dass es für die Hörerin bedeutsam ist und ihrer Existenz die neue Möglichkeit des Glaubens eröffnet.

Zuordnung der Positionen von WOLFGANG HARNISCH und HANS WEDER, dass es sich bei derartigen Gruppierungen nur um grobe Orientierungen handelt.

⁹³⁴ Erinnert sei nur an die Herleitung des Begriffs „*Sprachereignis*“ von der Sprechakttheorie durch ERLEMANN oder das Urteil von Reinmuth 2008, 541, die zeigen, dass sich die Forschungsdiskussion weiterentwickelt hat.

⁹³⁵ Insofern kann die forschungsgeschichtliche Bedeutung der kleinen gemeinsamen Veröffentlichung (Ricoeur und Jüngel 1974) nicht hoch genug eingeschätzt werden. So auch: Frey et al. 2003, 14, wo diese Veröffentlichung als „Impulsgeber“ für die theologische Reflexion bildlicher Sprache bezeichnet wird.

So wird zwar RICŒUR recht umfassend im Rahmen der Gleichnisdiskussion vor allem von denjenigen Positionen rezipiert, die Gleichnisse als *Sprachereignisse* auffassen, ohne dass diese jedoch RICŒURS Kritik an diesem Begriff berücksichtigen. Im Zuge dieser Reflexion wird nun die Struktur des *Sprachereignisses* gegenüber dem Konzept der Hermeneutischen Theologie dennoch verdeutlicht, weil in der Analyse der Gleichnisse der existentielle Bezug aus der metaphorischen Struktur begründet wird und der ausgelöste hermeneutische Prozess den entsprechenden Ereignischarakter konkretisiert. Insgesamt lässt sich daher feststellen, dass das *Sprachereignis* aus der Hermeneutischen Theologie als Deutungskategorie der Gleichnishermeneutik übernommen wird, allerdings durch die Rezeption RICŒURS selbst eine vertiefte Deutung seiner Struktur und Hermeneutik erfährt.

Damit sind zwei von RICŒURS Kritikpunkten bearbeitet, die nämlich das *Wortgeschehen* als unkritischen und missverständlichen Begriff dargestellt haben.

2. Fazit: Von den Gleichnissen zu einer Hermeneutik des Wortes Gottes

Die Weiterentwicklung des *Wortgeschehens* in der Gleichnishermeneutik führt mit dem zentralen, noch unbeantworteten Kritikpunkt RICŒURS (II.1.3.1.) auf ein hermeneutisch-theologisches Problem zu, nämlich die Frage danach, wie das Verhältnis der Person Jesu Christi, seiner Verkündigung und des Wortes Gottes zu fassen ist. RICŒURS Ansatz bei den textlichen Überlieferungen hat sich theologisch nicht nur auf der methodischen Ebene als weiterführend erwiesen. Dabei zeigt sich, dass die Frage nach den sprachlichen Strukturen auch christologisches Deutungspotential hat, wenn die Erzählung von Jesus Christus als Metapher Gottes verstanden wird. Der bildlichen Sprache kommt in diesem Sinne eine besondere Bedeutung zu, weil sie keine unmittelbare Identifikation bietet, sondern stattdessen in einen Verstehensprozess führt, der den Leser an der Deutung beteiligt. Theologisch entspricht dieser Funktion die Entzogenheit Gottes, der dennoch im Wort in Beziehung und Nähe zur Welt tritt. Umso wichtiger ist es, die unterschiedlichen Sprachformen⁹³⁶ der Verkündigung von und durch Jesus auf struktureller und hermeneutischer, aber auch auf inhaltlicher Ebene miteinander in Verbindung zu bringen. In der Gleichnisdiskussion wird dabei besonders die Bedeutung der

⁹³⁶ Zwar ist das Gleichnis der Musterfall des *Sprachereignisses*, jedoch nicht die einzige Form, wie sich das Wort Gottes äußert. Eine soteriologische Privilegierung des Gleichnisses überzeugend zu begründen, ist schwierig und besonders JÜNGEL kritisch vorgeworfen worden (Sass 2013a, 200).

Rezeptionsgeschichte herausgestellt, weil das Textverständnis dadurch wesentlich beeinflusst ist. Diese beginnt bereits in den biblischen Schriften selbst, die die Verkündigung Jesu christologisch deutet. Das Verhältnis von biblischem Zeugnis und rezipierender Tradition ist in diesem Zusammenhang ebenso relevant, wie die Begründung einer existentialen Interpretation, die zum Glauben durch das Wort führt.

Konnten diese Überlegungen bisher anhand der Gleichnisse getroffen werden, sollen sie nun im letzten Teil dieser Arbeit auf die allgemeine Frage nach einer Hermeneutik des Wortes Gottes ausgeweitet werden. Die hermeneutische Bedeutung der Gleichnisse für das Wort Gottes soll hier nicht so ausgewertet werden, dass alle anderen Sprachformen der Verkündigung im Kern gleichnishaft sind, sondern die Gleichnisse werden als ein Beispiel für das *Wortgeschehen* und damit als Teil einer umfassenden Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott in der Sprache gesehen. Damit wird auch der Anspruch der Hermeneutischen Theologen an ihr Konzept wieder eingeholt.

IV. Hermeneutische Überlegungen zum Wort Gottes

Die Theologen der Hermeneutischen Theologie haben mit ihrem Konzept *Wortgeschehen* versucht zu beschreiben, wie Gott und Mensch in Beziehung treten und haben diese Beziehung im Raum der Sprache beschrieben. Das *Wortgeschehen* fragt also danach, was mit dem Ausdruck „Wort Gottes“ hermeneutisch und theologisch gemeint ist.⁹³⁷ Dabei verschränken sich die hermeneutischen und die theologischen Fragen miteinander: Welche sprachliche Struktur das Wort Gottes hat, wie es interpretiert und verstanden werden kann; wie seine rechtfertigende Wirkung im Verstehensprozess beschrieben und begründet werden kann.

Diese Verbindung der hermeneutischen mit der theologischen Ebene des Wortes Gottes erschließt sich in der Identifikation Jesu Christi mit dem Wort Gottes. Das *Wortgeschehen* ist christologisch verankert⁹³⁸ und zielt auf ein umfassendes theologisches Sprachverständnis.

Der dargestellte Rezeptionsprozess durch RICŒUR und neutestamentliche sowie systematisch-theologische Positionen hat einige Kritikpunkte an dem Konzept aufgezeigt, aber auch zu konstruktiven Weiterentwicklungen geführt. Das Konzept und die Weiterentwicklung kreisen um eine hermeneutische Konzeption des Wortes Gottes, also darum, die – wie FUCHS sie nannte – existentielle Interpretation des Wortes Gottes zu beschreiben. Damit gehen sie der Frage nach, wie das Wort Gottes auf das Selbstverständnis des Menschen wirkt.

Zu allen drei Aspekten dieser Fragestellung geben die bisherigen Überlegungen theologische, sprachphilosophische und eben hermeneutische Hinweise, die in diesem Kapitel zusammengestellt werden sollen.

Die Gliederungspunkte, sprachlich konsituiertes Selbstverständnis (IV.1.), theologisches Sprachverständnis (IV.2.) und existentielle Wirkung (IV.3.) sind dabei Aspekte eines Prozesses, daher greifen sie ineinander und sind nicht unabhängig voneinander zu beschreiben.

⁹³⁷ Vgl. Slenczka 2003, 39-64.

⁹³⁸ Z.B. Fuchs 1965n, 246: „Von Gott muß gesprochen werden, indem Jesus selbst als Wort Gottes so verkündigt wird, daß der Glaube an Gott seine ihm geschenkte Sprachkraft an der Freiheit entwickelt, mit welcher der Glaube nunmehr von Jesus zu sprechen vermag, weil er Jesus verstanden hat.“; vgl. meine Darstellung in I.4. Vgl. ähnlich: Ebeling 1962, 81; Ebeling 1979c, 92 (o. bereits zitiert auf S.82).

1. Das sprachlich konstituierte Selbstverständnis: Anthropologische Voraussetzungen des *Wortgeschehens*

Dass Sprache die Existenz des Menschen bestimmt, ist ein grundlegender Gedanke, der auf verschiedene Weise in den hier vorgestellten Positionen formuliert wird. HEIDEGGER beschreibt die Begegnung von Mensch und Wort als *Ereignis*. Darin gelangt der Mensch zum Grund seines Daseins und gleichzeitig verwirklicht die Sprache ihr Wesen, den Menschen in seinem Dasein zu bestimmen.⁹³⁹ Die Sprache ist damit Grund und Möglichkeit, zu einem Selbstverständnis zu gelangen. Auch BULTMANN geht von diesem Zusammenhang aus, denn die Sprache ist der Rahmen, in dem der Mensch seine existentiellen Fragen formulieren und als *Vorverständnis* an die biblischen Texte herantragen kann.⁹⁴⁰ Die Hermeneutische Theologie möchte diesen Zusammenhang explizit theologisch interpretieren und macht daher die Sprachlichkeit der Existenz zum Leitthema ihrer Überlegungen. Trotz aller Unklarheit in den konkreten Begrifflichkeiten⁹⁴¹ stellt sie heraus, dass der Mensch sich selbst erst durch Sprache verständlich wird. Diese anthropologische Bestimmung ist auch der Ansatzpunkt, die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Raum der Sprache zu beschreiben. Aufzuzeigen, wie menschliche Existenz durch Sprache bestimmt wird, ist Voraussetzung dafür, dass hermeneutische Mechanismen und Prozesse beschrieben werden können, die das Wort Gottes bewirkt.

FUCHS⁹⁴² weist der Sprache die anthropologische Funktion zu, dem Menschen ein Selbstverhältnis zu eröffnen und die Wirklichkeit verständlich zu machen. Insofern existiert der Mensch bewusst nur sprachlich. Der Mensch erfährt sich als Sprecher, allerdings zunächst auf seine Situation und individuelle Existenz begrenzt. Sein Sprechen ermöglicht es ihm jedoch, seine Erfahrungen in der Wirklichkeit zu strukturieren und sich zu ihr und zu sich selbst zu verhalten. Diese Möglichkeit bleibt aber begrenzt und fraglich, bis der Mensch die Sprache über seine eigene Existenz hinaus versteht, also in seinem eigenen Sprechen zunächst still wird und hört. In seiner Passivität erfährt er Sprache als den Zugang zum Sein, zur Wahrheit der Existenz. Diesen Zugang erfährt der Mensch als Geschenk, weil er sich nicht mehr aus sich

⁹³⁹ Zitate dazu s. oben, S.20-22. Zu den nachfolgenden Gedanken besonders: Ebeling ³1967e.

⁹⁴⁰ Zu BULTMANNs Anthropologie gibt einen kurzen Überblick: Landmesser 2017, vgl. auch: Landmesser 2010.

⁹⁴¹ S.o. I.6.2.

⁹⁴² Dazu ausführlicher: S.33f und I.4.1.

selbst heraus verständlich werden muss. Darin liegt die Freiheit, das eigene Sprechen in seiner Begrenztheit zu gebrauchen und darüber die Sprachlichkeit der Existenz als Zugang zu ihrer Wahrheit zu verstehen. Dies ist auch die eigentliche Funktion von Sprache und der Anknüpfungspunkt für FUCHS' existentialhermeneutische Überlegungen zum Wort Gottes.

In EBELINGS anthropologischen Überlegungen⁹⁴³ steht das Gewissen im Zentrum, denn hier bildet sich die Identität des Menschen, zunächst als Fraglichkeit. Das Gewissen ist durch seine Sprachlichkeit charakterisiert, denn die dort gehörten und getroffenen Urteile sind sprachlich. Fraglich ist die Identität deswegen, weil der Mensch nicht aus sich heraus die Urteile über ihn, sowie seine Vergangenheit und Zukunft integrieren kann. Der Mensch erfährt sich allerdings stets vor einem Gegenüber, vor einem Forum, das diese Integration anfragt. Diese Erfahrung ist wesentlich für das Menschsein überhaupt, sodass das so strukturierte Gewissen nicht einfach Ort oder Teil des Menschen, sondern das Menschsein selbst mit dem Gewissen identifiziert wird.

Daraus folgt für die Beschreibung des Heilsgeschehens, dass es sprachlich strukturiert ist und die Identität des Menschen zu ihrer Wahrheit bringt. Das Wort Gottes ist insofern Antwort auf den „Ruf nach Selbstständigkeit und Verantwortlichkeit, nach Wahrhaftigkeit und damit nach Freiheit“, ⁹⁴⁴ der im Gewissen hörbar wird. In der Erfahrung dieser Antwort erschließt sich dem Menschen in sein wahres Menschsein, das nicht in den vorläufigen Ambivalenzen und Anfragen besteht, sondern als freies und verantwortliches Gewissen leben kann.

Die entscheidenden anthropologischen Bestimmungen, die das *Wortgeschehen* voraussetzt, sind, dass die menschliche Existenz sprachlich ist, das heißt, sich durch Sprache verständlich macht und sich selbst und seine Wirklichkeit allererst durch Sprache zugänglich und verständlich wird. Der Sprachgebrauch, der mitteilt und versteht, weist dabei auf das eigentliche Wesen der Sprache hin, Sinn und Zusammenhang der Wirklichkeit zu ermöglichen. Dadurch erscheint der Sprachgebrauch als situative und individuelle Verwirklichung von Sprache.

Sprache ist dann nicht nur Kommunikationsmedium oder Informationsträgerin, sondern das Wesensmerkmal menschlicher Existenz, die eben darin besteht zu verstehen und sich verständlich zu machen. Theologisch gedeutet wird der Mensch nicht durch den letztlich fraglichen und fragmentarischen Sprachgebrauch bestimmt, sondern kann seine Existenz von

⁹⁴³ Dazu ausführlicher: I.5.1.3.

⁹⁴⁴ Ebeling ³1967e.

der Sprache her verstehen. Dass er damit auf Sinn und Wahrheit ausgerichtet wird, erschließt sich christologisch konkreter: Seine Existenz wird durch das Wort Gottes als gerechtfertigte Existenz bestimmt, die sich zunächst vorläufig und immer wieder angefragt, aber auch unter den Bedingungen der Wirklichkeit wahrhaftig verwirklichen kann. In dieser befreienden Wirkung wird sie als Gabe Gottes, als ursprüngliches *Wortgeschehen* verstanden.

In der Hermeneutischen Theologie greifen theologische Sprachdeutung und allgemeine anthropologische Überlegungen ineinander, weil es gerade darauf ankommt, das Wort Gottes als Wort der menschlichen Sprache zu deuten. Das Wort Gottes wird so erfahren, dass sich Sprache insgesamt nur theologisch denken lässt. So entsprechen sich die Deutung einer sprachlich bestimmten Existenz und das sprachlich bestimmte Heilsgeschehen wechselseitig.

Überlegungen zu einem existentialen Zusammenhang von Mensch und Sprache hat RICŒUR unabhängig von einem sprachlich gedeuteten Heilsgeschehen gefasst.⁹⁴⁵ Für ihn besteht der Zusammenhang in der Vermittlung, die Sprache für das Selbstverständnis leistet. Der Mensch kann sich nur über sprachliche Zeichen verstehen und in sprachlichen Zeichen drückt er sein Selbstverständnis aus.

Diese elementare Verbindung von Sprache und Existenz ist Ausgangspunkt seiner Hermeneutik, die versucht zu beschreiben, wie das Selbstverständnis durch die Begegnung mit Texten konstituiert wird. RICŒUR stellt dem verstehenden Subjekt einen Text gegenüber, der seinerseits durch Autonomie von seiner Entstehung und seiner Deutung gekennzeichnet ist und insofern subjektähnlichen Status erhält.

Zwischen Text und Subjekt geschieht Verstehen also wechselseitig im Zusammenspiel von passiver Einführung in den Verstehensprozess, aktiver Verstehenshaltung und passiver Existenzbestimmung, die schließlich wiederum aktiv angenommen wird. Es handelt sich nicht um eine lineare Abfolge, sondern um einzelne, interagierende Ebenen eines komplexen Prozesses. Bei der Beschreibung dieses Prozesses soll nun überlegt werden, wie RICŒURS Mechanismen des Selbstverständnisses zu einer theologischen Deutung geführt werden können.

Um zu verstehen, muss der Mensch sich auf den hermeneutischen Prozess einlassen, in den die Sprache führt, denn sie steht ursprünglich in Verbindung zur Existenz und zielt im Verstehensprozess erneut auf einen existentialen Bezug.⁹⁴⁶ Diese erste passive Bewegung kann

⁹⁴⁵ Vgl. zum Zusammenhang von Sprache und Existenz: II.3.

⁹⁴⁶ Slenczka 2014b; Slenczka 2014a.

theologisch so gedeutet werden, dass der Mensch von dem Wort Gottes auf sein Selbstverständnis angesprochen wird. Durch diese Anrede erfährt der Mensch, dass das Wort über sein Selbstverständnis entscheidet. Das Wort Gottes eröffnet die Sprache als Begegnungsraum zwischen Gott und Mensch.

Darin tritt der Mensch nicht nur als empfangender Hörer oder Leser ein, sondern ist gleichermaßen aktiv an dem Verstehensprozess beteiligt, insofern er sich suchend, fragend und damit erwartungsvoll im Raum der Sprache bewegt. RICŒUR beschreibt in einem allgemeinen hermeneutischen Prozess dieses aktive Moment als Vertrauensvorschuss, der der Sprache gegeben wird; einen Glauben an ihre existentielle Relevanz oder eine Wette,⁹⁴⁷ dass sich die Aussage als wahr erweist. Theologische Beschreibungen formulieren, dass der Mensch dem Wort Gottes mit einer vertrauensvollen Haltung begegnet und bereit ist, sein Leben von diesem Wort bestimmen zu lassen. Diese Rezeptionshaltung begründet die existentielle Interpretation. So setzt BULTMANNs *Vorverständnis*⁹⁴⁸ an diesem Punkt an: Weil der Mensch Antwort auf die Frage seiner Existenz vom Wort erwartet, kann es diese existentielle Bedeutung erlangen. Diese Rezeption ist allerdings in ihrer Entstehung und ihrem Verstehen abhängig von Gott, der diese Haltung des Menschen zum Wort, also den Glauben, erst ermöglicht.

Denn wie auch der Text letztlich seine Interpretation selbst steuert und eingrenzt, wird auch das Wort Gottes nicht willkürlich gedeutet, sondern entwickelt seine Bedeutung, indem es in Beziehung zum Menschen tritt.⁹⁴⁹ Entscheidend ist dabei auch, dass der Verstehensprozess im Raum einer bestimmten Tradition abläuft und dadurch einen hermeneutischen Zirkel erzeugt.⁹⁵⁰ Diese Tradition bezeugt nämlich die heilvolle Wirkung des Wortes Gottes und seine Bedeutung für das Leben des Einzelnen und prägt dadurch sowohl das Vorverständnis, als auch die Interpretation des Lesers.⁹⁵¹ Damit ist ein weiterer Grund gegeben, dieses Wort als existential bedeutsam zu verstehen.

⁹⁴⁷ Ricœur 1971a, 51; Ricœur ³1994c, 271.

⁹⁴⁸ Bultmann 1960b, bes. 147. Vgl. I.1.2., S.28f.

⁹⁴⁹ Zum Problem: Slenczka 2017, 233-249.

⁹⁵⁰ Wie bereits mehrfach erwähnt, wird diese Zirkularität in der existentialen Interpretation positiv gesehen für diesen Gedanken grundlegend: Heidegger 1977, 202-204; Bultmann ⁴1965b, 232. So dann auch: Fuchs 1968, 85; Ricœur ³1994c, 93f.

⁹⁵¹ Daher gibt es selbstverständlich in biblischer und allgemeiner religiöser Sprache auch traditionell geprägte Metaphern, deren Bedeutung ebenso traditionell überliefert ist. Damit ist nicht gesagt, dass es sich um „tote“ Metaphern handelt, denn obwohl sie gebräuchlich sind, stellt ihre überlieferte Bedeutung entweder vor die Schwierigkeit, selbst ein bildlicher Ausdruck zu sein, oder sich trotz komplexer historischer und religionswissenschaftlicher Erklärung letztlich nicht gänzlich erschließen zu lassen. In jedem Fall sind also auch diese Metaphern nicht unmittelbar zugänglich und übersetzbar, wenn ihnen auch ein geringerer Grad an poetologischer und heuristischer Kraft gegenüber den „lebendigen“ Metaphern zukommt.

Ob der Leser sich schließlich die durch die Sprache eröffnete Perspektive aneignet und zu seinem Selbstverständnis werden lässt, ist auch für das Wort Gottes offen.⁹⁵² Der Mensch wird nicht dazu gezwungen, sich das Wort Gottes anzueignen, sondern das Wort lädt ihn ein, diese Möglichkeit des Glaubens anzunehmen. Das Konzept *Wortgeschehen* zielt darauf, diese Aktivität des Wortes Gottes im Verstehensprozess der Rechtfertigung aus Glauben strukturell und hermeneutisch entsprechen zu lassen.⁹⁵³

Die existentielle Interpretation kann auf mehreren Wegen gleichermaßen sprachphilosophisch und theologisch begründet werden.

Von Seiten der Leserin ist vorausgesetzt, dass eine Verbindung von Sprache und Existenz, genauer: dass das Selbstverständnis des Menschen sprachlich entwickelt und bestimmt wird, weil Sprache das gleichermaßen aktiv genutzte wie passiv erfahrene Medium darstellt, durch das er überhaupt in ein Selbstverhältnis treten kann. Wahrnehmungen und Erfahrungen, die in der Begegnung mit der Wirklichkeit und anderen Menschen entstehen, werden sprachlich erfasst und strukturiert und dadurch Teil des Selbstverständnisses. Eine entsprechende Rezeptionshaltung der Leserinnen ist ein weiterer Grund einer existentialen Interpretation.

Dem entspricht von Seiten des Textes, dass sprachliche Äußerungen gleichzeitig Äußerungen des sich sprachlich verstehenden Menschen sind. Ihre Entstehung und Intention beziehen sich daher auf das Selbstverständnis und begründen so eine existentielle Interpretation. Dies gilt nicht nur individuell: Sprachliche Äußerungen gehören in eine Interpretationsgemeinschaft, das heißt, sie sind Teil einer Tradition, in der sie eine existentielle Bedeutung haben.

Nicht jede sprachliche Äußerung ist nun allerdings existential wirksames *Wortgeschehen*, schon gar nicht als rechtfertigendes Wort Gottes. Um diese Differenzierung geht es auch den hermeneutischen Theologen. Daher folgen nun Überlegungen zur Unterscheidung sprachlicher Äußerungen und einem theologischen Sprachverständnis.

⁹⁵² Die Tradition referiert für dieses „Wunder des Verstehens“ auf den „Heiligen Geist“: Slenczka 2014b.

⁹⁵³ Dazu, wie Rechtfertigung anhand des *Wortgeschehens* beschrieben wird und wie sich darin aktive und passive Ebene, beziehungsweise Freiheit und Gehorsam zueinander verhalten, s. auch I.4.1.1.; I.5.1.3.; II.2.3., S.142f; III.1.3.1., S.231f.

2. Ansätze zu einem theologischen Sprachverständnis

Dazu wird zunächst Ricœurs zentraler Kritikpunkt am Wortgeschehen noch einmal aufgegriffen, denn er zielt darauf, gerade im Interesse eines wirklichkeitswirksamen Sprachverständnisses das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu reflektieren. Anschließend bieten theologische Überlegungen zur Struktur von Sprache, wie sie im Rahmen der Gleichnisdebatte um das Sprachereignis entstanden sind, den Anknüpfungspunkt, um strukturell über das Wort Gottes nachzudenken. Die zusammengetragenen Aspekte sollen als Hinweise für ein theologisches Sprachverständnis ausgewertet werden.

2.1. Das Verhältnis von Wort und Wirklichkeit: Ricœurs zentraler Kritikpunkt am *Wortgeschehen* als Problemstellung

Das Konzept des *Wortgeschehens* und RICŒURS philosophischer Ansatz betonen beide den Zusammenhang von Sprache und Mensch. So geht es der Hermeneutischen Theologie darum, die rechtfertigende Wirkung des Wortes Gottes zu durchdenken und so sucht RICŒUR nach Spuren des Selbstverständnisses in der Sprache. Es hat sich allerdings als vielfach kritisiertes Problem der Hermeneutischen Theologie herausgestellt, dass sie Sprache sehr umfassend auffasst: „Sprache“ bezeichnet nicht nur Worte und Sätze. Vielmehr sind alle Phänomene, die Verstehen bewirken und Wirklichkeit verändern Sprache, das menschliche Wesen ist eigentlich „Sprachwesen“, die Geschichte ist eigentlich „Sprachgeschichte“, die gesamte Wirklichkeit wird schließlich mit der Sprache identifiziert.⁹⁵⁴ RICŒUR stimmt dieser Auffassung insoweit zu, als dass Wirklichkeit nur durch Sprache vermittelt verstanden werden kann. Den weitergehenden Schluss, Wirklichkeit mit Sprache zu identifizieren, zieht er allerdings nicht.⁹⁵⁵ Vielmehr weist er auf die Bedeutung der außersprachlichen Wirklichkeit hin, auch wenn sie nur sprachlich zugänglich ist oder lediglich als hermeneutische Voraussetzung für den (sprachlichen) Verstehensprozess angenommen wird.

⁹⁵⁴ Beispielhafte Belege: Mensch und Sprache: Fuchs 1960b, 429; Ebeling 1979a, 189; Geschichte und Sprache: Fuchs ⁴1970, 165; Ebeling ³1975e, 425-427. Wirklichkeit und Sprache: Fuchs 1968, 176; Ebeling ³1975e, 397. Darstellend nochmals: Dalferth 2010, 84: „*Sprache [...] ist die Selbstausslegung des Seins. [...] Alles, was dieses Selbstausslegungsstruktur besitzt, ist Sprache.*“

⁹⁵⁵ Verschiedene Probleme einer Universalität der Sprache zählt Angehrn 2008, 251-253, auf (Übersicht aaO., 251: „Fokussierungen innerhalb der sprachlichen Dimension (a), Zentrierung auf Sprache überhaupt (b), Übertragung von Sprache und Text auf außersprachliche (c) und nichtsinnhafte Gegenstände (d).“).

Genau darauf zielt dann seine Kritik am *Wortgeschehen*, denn dieses Konzept geht von einem ideellen Sprachbegriff aus oder kann zumindest so verstanden werden.⁹⁵⁶ Das theologische Interesse, Sprache nicht nur als Abbild der Wirklichkeit zu verstehen, sondern als Möglichkeit, sich überhaupt ein Bild von der Wirklichkeit zu machen und sie so zu verstehen und zu begreifen, kann durchaus auch philosophisch nachvollzogen werden.⁹⁵⁷ Was sprachlich erfasst wird, ist im Bewusstsein anwesend und wirkt auf das Verständnis des Selbst und der Wirklichkeit. Theologisch verbindet sich damit die soteriologisch und christologisch zentrale Annahme, dass Gott in seinem Wort heilwirksam anwesend ist, auch wenn – oder gerade weil – es sich um ein Wort menschlicher Sprache handelt.

Diese Identifikation Gottes mit der Sprache in der Gestalt des Wortes Gottes ist kennzeichnend für das Konzept des *Wortgeschehens*. Allerdings weist RICŒUR darauf hin, dass diese Identifikation eben nicht auf Kosten der außersprachlichen Wirklichkeit betont werden darf.⁹⁵⁸ Er begründet dies mit einer hermeneutischen Reihenfolge, die besonders die erzählenden Texte der Bibel selbst voraussetzen. Denn Gottes Handeln in der Wirklichkeit geschieht, bevor es in einer sprachlichen Gestalt erfasst wird:

„L'essentiel, ici, est cette première direction vers l'événement ou les événements fondateurs, comme empreinte, marque, trace de Dieu. La confession passe par la narration. La problématique de l'inspiration n'est ici nullement au premier plan. La marque de Dieu est dans l'histoire avant d'être dans la parole. Elle est secondairement dans la parole, en tant que cette histoire est portée au langage, à la parole de la narration.“⁹⁵⁹

Für das *Wortgeschehen* folgt daher:

„Reconnaître cette spécificité, c'est se tenir en garde contre une certaine étroitesse de la théologie de la parole, qui ne remarque que les événements de parole. A l'encontre de

⁹⁵⁶ Für die Theologen der Hermeneutischen Theologie gibt es sehr wohl eine außersprachliche Wirklichkeit, die allerdings vor allem durch HEIDEGGERS Einfluss erst im Lichte der Sprache tatsächlich erkannt werden kann und dann theologisch als Raum erscheint, auf den das Wort Gottes heilsam einwirkt (vgl. zu FUCHS: I.4.1.2.; zu EBELING: I.5.1.2.). RICŒURS Kritik trifft in diesem Sinne den charakteristischen Punkt, dass sich die Hermeneutische Theologie gerade darauf konzentriert, das Handeln Gottes vom Wort her zu denken (s.o., II.1.3.1.).

⁹⁵⁷ Vgl. die Darstellung der „pragmatischen Sprachhermeneutik“ in Theologie und Philosophie bei Theißen 2015, 102-108.

⁹⁵⁸ So verteidigt auch Theißen 2015, 173f, sein Offenbarungsverständnis, das ähnliche Missverständnisse provozieren kann wie das *Wortgeschehen*: „Die Realität einer nicht sprachlich verfassten Außenwelt sollte mit diesem Konzept nicht bestritten werden, vielmehr war in Entsprechung zu Gottes innerer Lebendigkeit von einer Bewegtheit der Offenbarung auszugehen, bei der das Wort das ihm sich Offenbarende zur Sprache bringt und so in sie hineinzieht.“

⁹⁵⁹ Ricœur 1977, 21 („Was hier [im narrativen Diskurs] essentiell ist, ist die Betonung des Gründungsereignisses oder der -ereignisse als Eindruck, Zeichen oder Spur von Gottes Handlung. Das Bekenntnis findet durch Erzählung statt. Die Problematik der Inspiration ist in keiner Weise im Vordergrund. Gottes Zeichen ist erst in der Geschichte, bevor es im Wort ist. Es ist nur in zweiter Linie im Wort, insofern als diese Geschichte durch die Sprache zum Wort der Erzählung gebracht wird.“). Handeln ist unvermittelt, Sprache vermittelt. Vgl. zu diesem Kritikpunkt auch: II.1.3.1.

ce que l'on pourrait appeler l'idéalisme de l'événement de parole, il faut réaffirmer le réalisme de l'événement d'histoire.“⁹⁶⁰

Es genügt – vor allem aus hermeneutischen Gründen – nicht, sich auf Erzählungen von Gottes Handeln zu beschränken. Vielmehr geschieht das Handeln Gottes in der außersprachlichen Wirklichkeit⁹⁶¹ und findet in der Form der Erzählung ihre sprachliche Entsprechung. Dabei verhalten sich Erzählung und Handeln so, dass das Handeln Gottes die Erzählung begründet und insofern ermöglicht; die Erzählung dann ihrerseits dieses Handeln zwar bekennt und bewahrt, aber deswegen nicht damit zu identifizieren ist.⁹⁶²

Die theologisch durchaus vertretbare Erkenntnis, dass das Wort Gottes die Wirklichkeit zu ihrer Wahrheit bringt und daher alle Wirklichkeit letztlich sprachlich strukturiert verstanden werden kann, folgt erst daraus, dass das Handeln Gottes in der Wirklichkeit erfahren wurde. Auch wenn aufgrund dieser Erfahrung in der theologischen Reflexion Ursache und Wirkung umgekehrt erscheinen, bleibt nichtsdestotrotz die hermeneutische Reihenfolge eine andere.⁹⁶³

Dass Sprache und Wirklichkeit verbunden sind, ist der grundlegende Gedanke hinter dem Konzept *Wortgeschehen* und ist ein existentialhermeneutischer Ausgangspunkt von RICŒURS Philosophie. Demgegenüber muss nun aber auch wieder die Unterscheidung dieser beiden Ebenen beachtet werden. Die einseitige sprachliche Betonung des *Wortgeschehens* führt zu einer Überdehnung des Sprachbegriffs, die hermeneutisch problematisch ist, weil sie letztlich idealistisch Wirklichkeit mit Sprache identifiziert. Dagegen ist es weiterführender, Sprache als *Entsprechung* der Wirklichkeit aufzufassen, so dass sprachliche Strukturen Wirklichkeit

⁹⁶⁰ Ricœur 1977, 21 („Diese Besonderheit anzuerkennen bedeutet, sich vor einer gewissen Enge der Theologie des Wortes zu bewahren, die nichts als Wortgeschehen sieht. Im Gegensatz zu dem, was man Idealismus des Wortgeschehens nennen könnte, muss wieder ein Realismus des Geschichtsgeschehens betont werden.“). Von theologischer Seite hat vor allem PANNENBERG in diese Richtung gedacht und die Hermeneutische Theologie entsprechend kritisiert, z.B.: „Die Ostererscheinungen sind nicht aus dem Osterglauben der Jünger, sondern nur umgekehrt der Osterglaube der Jünger aus den Erscheinungen zu erklären.“ (Pannenberg 1964, 93).

⁹⁶¹ Petzoldt 1984, 151, sieht dies in der Auferstehung: „Durch die Auferweckung Jesu wird das Heil auf andere Weise vermittelt als (nur) verbal, als (nur) sprachlich. Ostern weist darauf hin, daß Wirklichkeit mehr ist als Sprache. [...] Wirklichkeit wird durch Sprache einzufangen versucht, aber Sprache kann nicht den Anspruch erheben, Wirklichkeit total beschreiben zu können.“

⁹⁶² Positiv ausgedrückt, aber dennoch ausgehend von einer Unterscheidung der beiden Bereiche formuliert Lauster 2003, 286: „Sie [die biblischen Schriften] sind nicht die zu den Fakten der Offenbarungsereignisse hinzutretenden religiösen Deutungen, deren historische Zuverlässigkeit dann kritisch untersucht werden könnte, sondern in ihnen verdichten sich unmittelbares Erleben und dessen Interpretation mit kulturell vorgegebenen Deutungsmustern zur Artikulation und Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung.“

⁹⁶³ Zum Problem: Slenczka 2005a, 2011.

erschließen.⁹⁶⁴ Die sprachlichen Äußerungen erschließen jeweils die individuelle und situative Erfahrung von Wirklichkeit und machen sie darin verständlich.

Dieses grundlegende Potential der Sprache wird nun in sprachlichen Äußerungen unterschiedlich wirksam. Die theologische Diskussion um die spezifische Struktur der Gleichnisse und RICËURS hermeneutische Überlegungen nehmen an, dass die Struktur sprachlicher Äußerungen dafür entscheidend ist. Sie versuchen also, diejenigen sprachlichen Strukturen zu beschreiben, die eine existentielle Wirkung ermöglichen, ein Wort also zum *Wortgeschehen* machen.

2.2. Strukturen des Wortes Gottes: Existentialer Bezug und christologische Interpretationsperspektive

Einige theologische Positionen, die von der Hermeneutischen Theologie beeinflusst sind, interpretieren Gleichnisse als *Sprachereignisse* und beziehen sich aufgrund der sachlichen Parallelen auch auf RICËURS Metaphernverständnis, vor allem um zu einer strukturellen und hermeneutischen Beschreibung der Gleichnisse zu gelangen. Zusammengefasst wird die Struktur des *Sprachereignisses* in den folgenden Aspekten hermeneutisch präzisiert (vgl. III.1.3.1.), deren Bedeutung für ein allgemeines theologisches Sprachverständnis nun zu überlegen ist:

Eine zentrale Erkenntnis der Gleichnisdiskussion ist, dass das *Sprachereignis* sich durch eine metaphorische Struktur auszeichnet, das heißt durch die dafür charakteristischen sprachlichen Mechanismen der Desorientierung und Reorientierung, und schließlich den darin enthaltenen existentialen Bezug. Es ist zu überlegen, ob diese Mechanismen in vergleichbarer Form auch in anderen sprachlichen Strukturen auftreten,⁹⁶⁵ oder ob ein existentialer Bezug in anderen Sprachstrukturen auf andere Weise eröffnet wird. RICËUR verfolgt diese Frage, indem er seine Metapherntheorie zu einer Symboltheorie und einer Texttheorie ins Verhältnis setzt (s. II. 3.)

⁹⁶⁴ Lauster 2003, 287 „Jede sprachliche Artikulation stellt immer schon eine bestimmte Verarbeitung der sinnlichen Wirklichkeitswahrnehmung dar. [...] Das in gilt in besonderer Weise für die biblischen Texte.“

⁹⁶⁵ Eine andere Möglichkeit ist es, zu behaupten, dass alle sprachlichen Strukturen im Kern metaphorisch sind (so Jüngel 1974, 120, dazu auch Frey et al. 2003, 15). Es handelt sich hier allerdings um ein theologisches Metaphernkonzept, das an der Verbindung von Sprache und Sein und weniger an konkreten sprachlichen Strukturen interessiert ist. Daher schließt ein vorerst an diesen Strukturen orientierte Zugang nicht aus, dass sich eine derartige theologische, beziehungsweise sprachphilosophische Annahme als vertretbare Metatheorie erweist.

und so weitere Sprachformen daraufhin befragt, welche Mechanismen ihrer Struktur einen existentialen Bezug im Verstehensprozess ermöglichen.⁹⁶⁶

Wie die Metapher durch ihre semantische Spannung das unmittelbare Verständnis verweigert und in einen hermeneutischen Prozess führt, sind auch Symbol und Text durch solche desorientierenden Mechanismen gekennzeichnet. Am Beispiel der Gleichnisse wurde bereits deutlich, dass diese Mechanismen im Gesamtzusammenhang der Erzählung erkennbar werden, weil hier die erwarteten Handlungsbezüge gestört sind (III.1.3.1., 229f). Die Übertragung auf den Text legt sich insofern nahe, als dass das Gleichnis als Erzählung aufgefasst wurde, also bereits nicht nur ein Wort, sondern zumindest ein syntaktischer Zusammenhang oder sogar ein Text im Blick ist, in dem die Metapher entsteht. Im Unterschied zur Metapher verweigert nun aber ein nicht-metaphorischer Text sein unmittelbares Verständnis nicht durch eine semantische Spannung, sondern dadurch, dass er nicht mehr in seinem ursprünglichen Diskurskontext steht.⁹⁶⁷ Die Welt des Textes, der seinen Diskurskontext überdauert, ist dadurch nicht mehr die seiner Entstehungssituation, sondern muss erst erschlossen werden. Eine ähnliche Figur zeigt RICŒUR für das Symbol auf, das stets mehr Bedeutungsraum umfasst, als der Sprecher unmittelbar erschließen kann, weil es in einem größeren Zusammenhang zum Sein steht.⁹⁶⁸ Vielmehr muss er in diesen Bedeutungsraum eintreten, um zu einem Verständnis des Symbols zu gelangen.

Bei der bibelhermeneutischen Übertragung dieser allgemeinen Strukturbeschreibungen kommt es RICŒUR auf die Vielzahl an sprachlichen Strukturen an. In der Frage nach dem existentialen Bezug biblischer Texte, woran sich also das *Wortgeschehen* des Wortes Gottes in ihnen festmachen lässt,⁹⁶⁹ kommt zunächst ihre Schriftlichkeit selbst in Betracht. Die Schriftlichkeit

⁹⁶⁶ Exegetisch wären diese Mechanismen an einzelnen Textbeispielen noch genauer zu zeigen, also anhand der konkreten sprachlichen Strukturen herauszuarbeiten, ich beschränke mich hier auf allgemeine hermeneutische Merkmale. Für die Metapher trifft Zimmermann 2000, ab 119, präzisere Überlegungen auch im Blick auf einzelne Beispiele. Dieser Ansatz ist ein Beispiel für die interagierende Rezeption RICŒURS in der neutestamentlichen Exegese.

⁹⁶⁷ II.3.3.1. (dort auch Belege). Ein metaphorischer Text verweigert entsprechend aus beiden Gründen das unmittelbare Verständnis.

⁹⁶⁸ Vgl. auch zum Folgenden II.3.1., erinnert sei an die hermeneutische Konsequenz von Ricœur 1988b, 182 u.ö.: „Le symbole donne à penser.“ („Das Symbol gibt zu denken.“ Übersetzung: Ricœur 1971d, 27 u.ö).

⁹⁶⁹ Dalferth 1997, 175: „Die Schrift – das ist die [...] Erfahrung der christlichen Kirche – erhellt auf konsensfähige und konsensfördernde Weise, wer und was Gottes Wort ist, daß und warum es Gottes Wort ist und was Gottes Wort sagt und wirkt. Sie ist nicht selbst Gottes Wort und übt auch nicht dessen Wirkungen aus. Sie setzt uns vielmehr einzeln und gemeinsam in die Lage, Gottes Wort und Wirken als solche wahrzunehmen, diese Wahrnehmungen zustimmungsfähig zur Sprache zu bringen und so in ein verstehendes und vernünftiges Verhältnis zu unseren Wahrnehmungen von Gottes Wort und Wirken treten zu können. Die Schrift ist nicht der Grund, sondern die Sprachschule des Glaubens.“

löst den Text von einem ursprünglichen Diskurs und kann ihn so in einen neuen Diskurs einbringen.

Innerhalb dieser Texte finden sich zahlreiche Symbole, die besondere Sammelpunkte in der Begegnung mit dem Heiligen darstellen, weil sie in ihrer Bedeutungstiefe diverse und nie vollständig erfassbare Aspekte einschließen. Viele sprachliche Ausdrücke in biblischen Texten, etwa der Bote JHWHs, die Wetterwolke, das lebendige Wasser oder der Weinberg,⁹⁷⁰ lassen sich auf struktureller Ebene als Symbol bezeichnen. Das Symbol steht als Zeichen für etwas anderes, das innerhalb der Welt nicht erfahrbar ist, und bewahrt in seiner Rätselhaftigkeit eine undurchsichtige Bedeutungstiefe,⁹⁷¹ die das menschliche Verstehen nicht fassen kann.

Das Symbol bewahrt die Erinnerung an eine Begegnung mit dem Heiligen, die religiöse Metapher zieht den Menschen in eine derartige Begegnung hinein, die ihm seine Gegenwart im Licht des Heiligen neu zu verstehen gibt und ihm eine heilvolle Zukunft eröffnet.⁹⁷² Metaphern begegnen in Form der Gleichnisse, aber auch in anderen biblischen Texten.

Die Vielfalt der biblischen Sprachformen hat an sich bereits hermeneutisches Deutungspotential, zeugt sie doch von einer Vielfalt, Glauben, Gottesbilder und in all dem existentielle Situationen sprachlich zu erfassen.⁹⁷³ Erst eine wechselseitige Ergänzung von textorientierten Auslegungsschritten, vor allem der historisch-kritischen Exegese, und einer theologischen, existentialen Interpretationen entspricht wie schon begründet der Art der Texte und ihrer Funktion.⁹⁷⁴

Eine zentrale These in der dargestellten Diskussion um die Gleichnisse (Kap. III) ist, dass der Mechanismus des existentialen Bezugs, den RICŒUR für die Gleichnisse beschreibt, auch christologisch übertragen werden kann.⁹⁷⁵

⁹⁷⁰ Jos 5,13ff u.ö.; Ex 19,16 u.ö.; Joh 4,7-15 u.ö.; Jes 5,1ff, Lk 20,9ff. Symbole finden sich also sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, teilweise auch in beiden (z.B. der Weinberg, Jerusalem).

⁹⁷¹ Ricœur 1988b, 178: „profondeur [...] du symbole“, „opacité“, („Tiefe des Symbols“, „Undurchsichtigkeit“). Vgl. II.3.1.

⁹⁷² In diesem Sinne auch Lauster 2003, 289: „Die Metapher artikuliert nicht abstrakte, sondern erfahrbare Transzendenz.“ Das Symbol stellt dagegen resultathaft eine in sich abgeschlossene Bedeutung dar, in die sich der Leser stellt, um von dort ausgehend das Symbol zu verstehen. Die Metapher funktioniert prozesshaft, sodass der Leser im Verstehen Teil der Bedeutung wird, vgl. Rudolph 1999, 326f.

⁹⁷³ Vgl. Korsch 2016a, 43: „Die biblischen Texte setzen eine mündliche Verkündigung voraus, über die Menschen zum Glauben kamen.“ Auch nach katholischem Verständnis lesen Christen die Bibel als „jenes Buch [...], in dem Gottes Wort in ursprünglicher Bezeugung zur Sprache kommt.“ (Körner 2011, 236, vgl. auch 149).

⁹⁷⁴ Dalferth 1997, 183.

⁹⁷⁵ S. dazu bereits die kurze Darstellung der Ansätze von JÜNGEL, RICŒUR und der neueren Gleichnisforschung in III.1.3.2., S. 215f.

Die historische Person Jesus von Nazareth ist dabei nur als hermeneutische Voraussetzung für existential bedeutungsvollen Aussagen im Blick:⁹⁷⁶ Die historische Person Jesus ist deswegen Voraussetzung der Verkündigung, weil sie die Menschen provozierend und irritierend angesprochen und in besonders existentialer Weise auf sie gewirkt hat.⁹⁷⁷ In sprachlichen Äußerungen des Glaubens wird der historische Jesus als Christus gedeutet und damit zum Gegenstand der Verkündigung. Diese Deutung spricht eine Glaubensüberzeugung aus, die nach außen wirksam werden will, das heißt als Verkündigung ihrerseits darauf zielt, vom Glauben an Jesus Christus zu überzeugen.⁹⁷⁸ Die Funktionsweise dieser sprachlichen Äußerungen entspricht der Erfahrung, die Menschen mit Jesus Christus und möglicherweise schon mit dem historischen Jesus gemacht haben.⁹⁷⁹ Sie sprechen auf unterschiedliche Weise die irritierende Erfahrung aus, dass dieser Mensch Gott selbst ist. In diesem Sinne provozieren vor allem die Gleichnisse, aber auch diverse andere Aussagen Jesu, weil die sich in ihnen aussprechende göttliche Vollmacht nicht mit dem Menschen zu vereinbaren ist, der sie beansprucht. Aber nicht nur die überlieferte Verkündigung Jesu, sondern auch die Deutung seines Lebens und Todes irritieren. Zentraler „Skandal“ (1Kor 1,23) der Verkündigung ist in diesem Sinne der Kreuzestod Jesu, der im Widerspruch zu den Erwartungen an die Macht Gottes steht.⁹⁸⁰ Ein unmittelbares Verständnis der Person Jesu ist nicht möglich.

Dieser Mechanismus, der spannungsvoll menschliche Situation und göttliche Dimension miteinander verbindet, kann als eine metaphorische Struktur verstanden werden. Die Struktur der Metapher, innerhalb des bekannten sprachlichen Regelwerks die Wirklichkeit schöpferisch neu zu beschreiben, umfasst nicht nur die sprachlichen Äußerungen über Jesus Christus, sondern Jesus Christus als Verstehensgegenstand überhaupt: Jesus Christus begegnet als das

⁹⁷⁶ Diese Einordnung des historischen Jesus teilen RICŒUR und die Hermeneutische Theologie, vgl. II.2.3.

⁹⁷⁷ Slenczka 2014a, 222f u.ö.

⁹⁷⁸ Aus dieser Perspektive gilt der historische Jesus als Wort Gottes, so auch Jüngel ³2000b, 136: „Daß dem Sein Jesu dies zukommt, wird allerdings erst offenbar, wo *Jesus als Wort Gottes* proklamiert wird: im urchristlichen Kerygma. Denn im Ereignis des Kerygmas erweist sich das menschliche Sein Jesu als identisch mit dem ewigen Sein des Wortes Gottes. Die sich so ontisch offenbarende Enhypostasie des Menschseins Jesu im Logos kommt dem Menschen Jesus *ontologisch* schon und gerade in seiner konkreten Existenz als Mensch in seiner Zeit zu.“ Vgl. Ringleben 1998, 73: „Diese Auferstehungserlebnisse [Lk 24,34; 1Kor 15,5; Joh 21,15ff] [haben] den Charakter eines Sprachereignisses.“ Dazu ebd., Anm., 112: „So wie Jesus als Lebendiger sprechend und in Anspruch nehmend erscheint, ruft er Glauben hervor und eine eigene Zeugenschaft der Jünger.“

⁹⁷⁹ Vgl. grundlegend Noort et al. 2004 und die systematisch interessierte Zusammenstellung der Belege bei Körtner 2011, 103, der darstellt, wie das „Wort Gottes“ neben unterschiedlichen Bedeutungen vor allem im Bereich der Verkündigung, bereits im AT gelegentlich hypostasiert und schließlich im NT mit der geschichtlichen Person Jesu identifiziert wird (aaO., 105). Allerdings liegt diese Identifikation nicht wörtlich vor, „es handelt sich bei ihr vielmehr um eine Verdichtung des biblischen Gesamtzeugnisses, das Christus mit dem Logos Gottes identifiziert“ (aaO., 109). Dies geschieht in erster Linie im Johannesevangelium. Vgl. insgesamt Slenczka 2017, ich gehe hier auf diese Debatte nicht ein.

⁹⁸⁰ Slenczka 2014a, 182ff.

Göttliche in den Grenzen der Welt und identifiziert sich vollkommen mit ihr. Die Erweiterung dieses weltlichen Horizonts geschieht nur aufgrund dieser Identifikation und nur insofern sie das menschliche Verstehen einschließt.⁹⁸¹ Der Verstehensprozess besteht in der Herausforderung an den Hörer, dem Widerspruch nachzugehen, den Jesus Christus für sein Gottes- und Menschenbild, damit aber auch für sein Wirklichkeitsverständnis darstellt.⁹⁸²

Bei dieser Übertragung richtet sich die hermeneutische Frage also nicht mehr auf sprachliche Strukturen im eigentlichen Sinne. Vielmehr geht es darum, den existentialen Bezug Jesu Christi zu beschreiben. Dieser Bezug hat in der sprachlichen Gestalt biblischer Texte seinen Anhaltspunkt, dort begegnet Jesus als Verkündiger und Inhalt der Verkündigung zugleich. Was der existentielle Bezug aus sich heraussetzt, erschöpft sich nicht in der Interpretation biblischer Texte, sondern wird als Glaube an Jesus Christus in einem umfassenden, lebensbestimmenden Sinn erfahren.⁹⁸³ Der Glaube an Jesus Christus wird seinerseits zum Ausgangspunkt der Interpretation und zum Kriterium dafür, wann ein Text als Wort Gottes verstanden wird.⁹⁸⁴ Die Identifikation Jesu Christi mit dem Wort Gottes benennt daher nicht nur die Verbindung von Verkündiger und Verkündigung auf der sprachlichen Ebene biblischer Texte, sondern weist auch auf einen weitergehenden Existenzbezug hin.

Diese Identifikation begründet theologisch die Möglichkeit, neben strukturell bedingten Mechanismen auch Hinweise zu geben auf die Funktion oder Wirkung Jesu in den biblischen Texten,⁹⁸⁵ im Verstehen der biblischen Texte und schließlich im Selbstverständnis der Existenz.⁹⁸⁶ Eine bleibende Frage ist, wie der Ausdruck „Jesus Christus“ zu verstehen ist. Einer

⁹⁸¹ Slenczka 2011, 109f, vgl. Slenczka 2012.

⁹⁸² Ähnlich formuliert: Ringleben 1998, 76: „Durch das in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten begründete Zusammensprechen eines wirklichen Menschen mit der göttlichen Realität ist die Erfahrung der Wirklichkeit anders geworden.“

⁹⁸³ S. IV.2.3. Wenn von einer Autorität der Bibel zu reden ist, dann ist sie mit dieser Erfahrung zu begründen. Vgl. Dalferth 1997, 176: „Die Schrift hat für Christen grundlegende Autorität in Glaubensfragen, weil sie wie nichts sonst zum rechten Verständnis von Gottes Wort verhelfen kann. Das ist eine Erfahrungsaussage über die faktische Funktion der Schrift im geschichtlichen Prozeß der Kirche. Diese *Funktion* der Schrift ist das Entscheidende, nicht ihre Herkunft, und diese Funktion gründet nicht allein in dem, was sie sagt (ihrem *Inhalt*), sondern in der Einsicht, daß wahr ist, was sie sagt (*der Einsicht in die Wahrheit ihres Inhalts und dessen Geltung für mich und alle übrigen*).“

⁹⁸⁴ So gilt nach dem protestantischen Schriftprinzip Jesus Christus, bzw. die Rechtfertigung durch ihn im Glauben als *res scriptura* (vgl. Luther 1522 (= WA DB 7), 38, 26ff), also als die wesentliche und maßgebliche Sache der Bibel überhaupt (zusammenfassend: Leonhardt und Rösel 2000, 299). Dalferth 1997, 188, weist darauf hin, dass es sich bei dieser Bestimmung wiederum um eine theologische handelt.

⁹⁸⁵ In dieser Verallgemeinerung ist auch das Alte Testament eingeschlossen (vgl. Korsch 2016a, 47). Inwiefern es spezifisch christlich als Wort Gottes gelten kann, ist nach dem hier entwickelten Verständnis abhängig davon, ob einzelne Texte derart erfahren werden, dass sie zum Glauben an Jesus Christus führen. Solch eine Erfahrung setzt den gesamtbiblischen Kanon und seine christliche Rezeption voraus, bzw. ist nur in diesem Rahmen plausibel.

⁹⁸⁶ Härle 2008, 182f: „Die Aufgabe der rechten Schriftauslegung [ist] erst dann zu ihrem Ziel gekommen [...], wenn nicht mehr nur wir die Schrift auslegen, sondern wenn die Schrift uns auslegt, wenn sie uns also die heilsame und rettende Wahrheit Gottes über unser Leben und für unser Leben zu erkennen gibt. Das ist dann eine Aufgabe, die nicht mehr wir zu vollziehen haben, sondern, die wir nur noch an uns geschehen lassen können.“

existentialen Hermeneutik folgend wäre diese Frage im Zusammenhang mit dem Selbstverständnis zu stellen, sodass „Jesus Christus“ nicht an sich, sondern in Bezug auf die sich selbst verstehende Existenz die Bedeutung erhält, Wort Gottes zu sein.⁹⁸⁷ Die existentielle Hermeneutik weist darauf hin, dass Jesus Christus nicht als von der verstehenden Existenz unabhängiges Objekt verstanden werden kann, sondern nur in Bezug auf sie. In diesem existenzbezogenen Selbstverständnis wird er als Wort Gottes verstanden.

2.3. Übertragung der Strukturen auf ein theologisches Sprachverständnis

Durch eine hermeneutische Beschreibung von Jesus Christus als Wort Gottes ergeben sich erste Kriterien eines theologischen Sprachverständnisses. Den existentialen Bezug und den daraus folgenden christologischen Interpretationszugang zu beschreiben, ist insofern auch die Aufgabe einer hermeneutisch-theologischen Beschreibung der Bibel als Wort Gottes. Der Ansatz, christologische und hermeneutische Mechanismen zu vergleichen und wechselseitig zu interpretieren, ist auch für die theologische Sprachdeutung grundlegend.

Hinsichtlich der biblischen Texte wurde daher versucht, das christologische, zunächst ontologisch gedachte Konzept der Zwei Naturen in hermeneutische Kategorien zu übertragen.⁹⁸⁸ Eine Übertragung auf die Bibel als das Wort Gottes nutzt diese besondere Verhältnisbestimmung dazu, gegen eine unmittelbare Identifikation der biblischen Texte mit dem Wort Gottes zu argumentieren und vielmehr beide mögliche ‚Naturen‘ der Texte gleichbedeutend bestehen zu lassen.⁹⁸⁹ So stellt im Fall der biblischen Texte die ‚menschlichen Natur‘ ein komplexes philologisches und historisches Feld dar, das nicht ontologisch verstanden werden kann. Als ‚göttliche Natur‘ der biblischen Texte kann die Heilsgeschichte

⁹⁸⁷ Vgl. Korsch 2016a, 45: „Weil die Texte aus diesem Geschehen im frühen Christentum stammen und vom Funktionieren der Verkündigung leben, die ihnen vorausgeht, enthalten sie auch das Potential in sich, die Aufmerksamkeit erneut und immer wieder auf dieses Geschehen der Entstehung des Glaubens zu lenken.“

⁹⁸⁸ Buntfuss 1997, 171: „Dabei wird es wesentlich darauf ankommen, die Akzentverlagerung von der ontologisch-analogischen zur semantischen Metapherntheorie im Auge zu behalten. In bezug auf den Inkarnationsbegriff wird das in der Ontologie wurzelnde Paradigma der Vermittlung (von zwei Naturen) durch das sprachlogische Paradigma der Wechselwirkung zwischen zwei Konzepten (Gott und Mensch) abgelöst. In Entsprechung zur Metapherntheorie vollzieht auch die Inkarnationslehre den Schritt vom ‚Substanzbegriff‘ zum ‚Funktionsbegriff‘, also zum hermeneutischen Interpretationsbegriff religiöser Sprache. Wurde die Inkarnationsvorstellung traditionell vor allem auf ihre ontologischen Implikationen, also nach ihrem Gehalt befragt, so hat eine semantisch ausgerichtete Untersuchungsperspektive die Rede von der Inkarnation als Phänomen der christlichen Glaubenssprache wahrzunehmen und auf ihre semantische Funktion zu achten.“

⁹⁸⁹ Vgl. den Hinweis bei Dalferth 1994a, 146. S.a. Körner 2011, 175 (hier im Gegensatz zu den folgenden Positionen durchaus ontologisch gesehen – allerdings mit einem weniger substantiell orientierten Ontologiebegriff).

Gottes mit den Menschen angesehen werden, als deren Teil sich die Hörerin versteht.⁹⁹⁰ Die ontologisch konnotierten ‚Naturen‘ müssten texthermeneutisch und hermeneutisch-theologisch unterschieden, gleichzeitig aber als Kategorien eines Bezugspunktes deutlich werden. Denkbar wäre es, von ‚Ebenen‘, oder wie BUNTFUSS⁹⁹¹ vorschlägt von ‚Funktionen‘ der Texte zu sprechen. Der Begriff ‚Ebenen‘ setzt eine Vielschichtigkeit der Texte voraus, auf die die Interpretation entsprechend unterschiedliche Zugänge und Methoden anwendet. Der Begriff ‚Funktionen‘ weist auf die Wirkung und die Gebrauchszusammenhänge der Texte hin, die die Interpretation erschließen kann. Beide Begriffe sind daher geeignet, die Kategorienbezeichnung der ‚Naturen‘ hermeneutisch zu übertragen. Die Bezeichnung ‚Naturen‘ stellt allerdings den christologischen Bezug her, der theologisch für das Wort Gottes kennzeichnend ist, weil er ein Wort erst zum Wort Gottes macht.

Der entscheidende Gedanke, den das Zwei-Naturen-Konzept für eine Hermeneutik des Wortes Gottes einbringt, ist, dass diese Unterscheidung im Wort selbst angelegt ist. Keine äußeren Kriterien können das Wort Gottes von dem menschlichen Wort unterscheiden, vielmehr kommt es darauf an, wie das Wort selbst wirkt und verstanden wird.

Diesem Gedanken folgend sind hermeneutisch-theologische Überlegungen nicht erst in der Hermeneutischen Theologie auf Sprache als Ganzes ausgeweitet worden. Dass neben den biblischen Texten auch andere menschliche Worte⁹⁹² „Wort Gottes“ sein können, ist in dem theologischen Interesse begründet, Gottes Freiheit und Souveränität zu wahren. Weil Gott nicht auf bestimmte Texte festgelegt und dadurch verfügbar werden kann, bleibt die Möglichkeit, dass er sich in anderen Kontexten offenbart, bestehen. Selbst die biblischen Texte erweisen sich nur in einem ganz bestimmten Zusammenhang als Wort Gottes, dieser Zusammenhang ist dann aber durchaus auf andere sprachliche Äußerungen übertragbar. Hierin liegt auch die Möglichkeit, dass sich Gottes Wort in aktuellen Lebenssituationen äußert, in neuen Formen verständlich wird und lebendig bleibt.⁹⁹³

⁹⁹⁰ Darauf weist besonders Körtner 2011, 127, hin, der die Übertragung des Zwei-Naturen-Konzeptes auf das Wort Gottes daher kritisch sieht. Vgl. auch Luz 2014, 555, dessen „christologische Hermeneutik“ das Zwei-Naturen-Konzept nutzen will, um die Geschichtlichkeit und die aktuelle Wirkung der Texte gleichermaßen anzuerkennen.

⁹⁹¹ S. Zitat Anm. 988.

⁹⁹² Diese Bezeichnung sowie die Formulierung „sprachliche Äußerung“ meinen mündliche und schriftliche Sprachformen im engeren Sinne, also etwa Reden, verschiedene Arten von Texten usw. Ich schließe mich dem erweiterten Sprachbegriff der Hermeneutischen Theologie nicht an.

⁹⁹³ Das sachlich konsequente Verhältnis von Wort Gottes und der Zeit besteht nicht darin, dass das Wort Gottes für die Zeit als aktuell und gültig erwiesen werden muss, sondern darin, dass das Wort Gottes seinerseits die Zeit erst relevant macht. Vgl. Ebeling ³1975e, 426f, und Hailer 1999, 52f, in Bezug auf RITSCHL und mit der Pointe, dass daher die Theologie eine eigene Rationalität entwickelt, die mit der internen Rationalität von Metaphern zu vergleichen ist. So kann die Bedeutung der Metapher für die Theologie begründet werden.

Wird das Wort Gottes in diesem umfassenden Sinne verstanden, macht es eine theologische Deutung von Sprache insgesamt erforderlich. Dazu kann auf ein trinitarisches Konzept zurückgegriffen werden, wie es die Hermeneutische Theologie⁹⁹⁴ im Anschluss an AUGUSTIN und vor allem bei LUTHER⁹⁹⁵ vorgeschlagen hat. Vorausgesetzt ist dabei die christologische Identifikation Jesu mit dem Wort Gottes, weil sie das Medium der Sprache bereits als Ort der Offenbarung bestimmt, in dem Gottes Geist dem Menschen begegnet und ihn existentiell verändern kann. Der Gedanke, dass Gott Sprecher des Wortes ist, wird in der Hermeneutischen Theologie so weitergedacht, dass nicht nur die außertrinitarische Kommunikation Gottes mit den Menschen, sondern auch die innertrinitarische Beziehung sprachlich vorgestellt wird.⁹⁹⁶ Dies impliziert eine soteriologische Funktion: Weil Gott in seinem inneren Wesen sprachlich zu verstehen ist, wird der Mensch durch das Wort tatsächlich an dem Bereich des göttlichen Heils beteiligt. Das Wort ist damit potentiell⁹⁹⁷ Teil der göttlichen Wirklichkeit, wenn es sich durch den Geist als Wort Gottes dem Menschen offenbart. Aus der Perspektive des Glaubens ist dieses Wort Gottes keine Sondersprache neben der allgemeinen menschlichen Sprache, sondern zeichnet sich gerade darin aus, als gewöhnliches menschliches Wort heilswirksamer Ausdruck der Wirklichkeit Gottes zu sein.⁹⁹⁸ Eine entscheidende Abgrenzung dieser Überlegungen ist, dass Gott in seinem Wesen und seiner Wirkmacht nicht auf das Wort beschränkt wird, obgleich das Wort einen konkreten und umfassenden Zugang bietet. Gott ist im Wort, aber er geht nicht darin auf. Ebenso ist wie bereits gesagt nicht jedes Wort Wort Gottes, obwohl diese Möglichkeit bei jedem Wort besteht.

⁹⁹⁴ Vgl. dazu meine Darstellung von FUCHS' *Sprachereignis*: I.4.1.3 und Ebeling ³1975e, 417 (mit untergeordnetem Interesse an der dogmatischen Trinitätslehre). Darstellend Dalferth 2010, 90.

⁹⁹⁵ Einflussreich für die Hermeneutische Theologie ist wiederum LUTHERS Wort Gottes Verständnis, das er auch anwendet, um die Trinität zu beschreiben, z.B. Luther 1537/38 = WA 46, ab 59, 32, zusammenfassend 60,4: „Gleich wie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Sohn in Ewigkeit gesprochen wird, ist also der Heilige Geist in Ewigkeit der Zuhörer“. S. dazu Ebeling 1965, 227; 293 und mit diversen Belege: Ringleben 2010, 70-90 (88 auch Hinweise zu AUGUSTIN). Ähnlich auch bei Barth 1980 (= KD I/1), 404 (ihm geht es um das Wort Gottes als Selbstoffenbarung), so darstellend: Jüngel ³1976, z.B. 26f; Sass 2013a, 112f: „Barth [stimmt] mit Bultmann darin überein[...], dass Gott mit Gottes Wort strikt identisch ist, dass Gott jedoch nicht anders wirkt als in der den Menschen adressierenden Anrede, dass Gott selbst diese Anrede ist, die allein im Glauben vernommen werden kann, und dass endlich dieser Glaube für den Glauben eine Bedingung von Gott, keine Bedingung für Gott darstellt.“

⁹⁹⁶ Als Interpretation der *communicatio idiomatum* formuliert Dalferth 1994a, 152: „Der Referent christologischer Aussagen ist Gott selbst, wie er sich in der Geschichte Jesu Christi und durch seinen Geist selbst verständlich macht und uns dadurch veranlaßt, mit ihm und über ihn zu kommunizieren.“ Insofern ist ein trinitarisches Konzept für die Christologie notwendig (aaO., 159). Vgl. Großhans 1996, 257.

⁹⁹⁷ Es gilt immer der Vorbehalt Joh 3,8: „Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein jeder, der aus dem Geist geboren ist.“

⁹⁹⁸ Jüngel ³1976, 26 in Bezug auf BARTH: „Wenn die Sprache selbst Offenbarung sein will (soll), verliert sie sich als Sprache. Wo aber die Offenbarung Sprache erobert, geschieht Wort Gottes. Das Wort Gottes bringt die Sprache in ihr Wesen.“

Dennoch dient die strukturelle Entsprechung zwischen Gott und dem Wort dazu, die hermeneutische Funktion des Wortes Gottes, das heißt, wie es strukturiert ist und wie es wirkt, theologisch zu begründen. Die Beziehung Gottes zur menschlichen Sprache ist demzufolge aus theologischer Perspektive von grundlegender Art, sowohl für das Verständnis Gottes, als auch das Verständnis der Sprache. Stand dazu die Identifikation Jesu mit dem Wort Gottes bereits an anderer Stelle im Vordergrund, kommt in diesem Zusammenhang besonders der Geist zum Tragen. Als Wirkkraft Gottes stößt er den Verstehensprozess an, der den Menschen zum Glauben bringt. Dieser Zusammenhang von Gott und einem heilswirksamen Wort lässt sich durch einen sprachtheologischen, trinitarischen Ansatz begründen, in dem Gott in seinem Wesen und seiner Wirkung als Wort verstanden wird. Angenommen wird dabei eine grundsätzliche Beziehung Gottes zur Sprache, die den Menschen durch den Geist Gottes in das innergöttliche Kommunikationsgeschehen einbezieht.

Zusammenfassend gibt das Konzept des *Wortgeschehen* also erste Hinweise auf ein theologisches Sprachverständnis: zum Einen geht es um eine theologische Verhältnisbestimmung von Sprache und Wirklichkeit, zum Anderen geht es um die Übertragung sprachlicher Strukturen auf theologische Konzepte.

Die Verhältnisbestimmung von Sprache und Wirklichkeit zielt mit soteriologischem Interesse darauf, dass Sprache nicht nur Beschreibung, sondern Entsprechung der Wirklichkeit ist. RICŒUR hat gezeigt, dass diese Verhältnisbestimmung dann problematisch ist, wenn sie zu einer Identifikation überdehnt wird. Auch ein theologisches Sprachverständnis muss eine eigenständige, außersprachliche Wirklichkeit integrieren, gerade um den existentialen Bezug von sprachlichen Äußerungen, vor allem dem Wort Gottes, in ihrer Entstehung und Wirkung beschreiben zu können.

Das Wort Gottes kann strukturell nicht von anderen Worten unterschieden werden, wohl aber in seiner Wirkung. Es findet sich in denjenigen sprachlichen Strukturen, die einen existentialen Bezug herstellen und einen hermeneutischen Prozess auslösen, der das Selbstverständnis des Lesers neu bestimmen kann. Nicht nur die inhaltliche Bestimmung dieses Selbstverständnisses, sondern auch die Art der Wirkung ist christologisch gedacht: Jesus Christus bestimmt das Selbstverständnis des Hörers zum Glauben dadurch, dass er einen Verstehensprozess auslöst, in dem der Hörer die Existenz Jesus Christi auf seine eigene Existenz bezieht.

Dieser Wirkweise ist nun weiter nachzugehen.

3. Die existentielle Wirkung des Wortes: rechtfertigender Verstehensprozess, realpräsenter Jesus Christus und neues Selbstverständnis

Die Bezeichnung „Wort Gottes“ für einen biblischen Text erscheint dann sinnvoll, wenn sie das Ergebnis eines existentialen Verstehensprozesses darstellt: Wenn die Leserin einen biblischen Text auf diese Weise versteht, wenn sie sich von ihm angesprochen fühlt und diesem Anspruch nachgeht; wenn der Text einen Anspruch auf die Existenz der Leserin erhebt und diese sich davon betroffen sieht; wenn sich die Leserin schließlich neu versteht, weil ihre Existenz mittels des Textes zum Glauben bestimmt wird, so erfährt die Leserin diesen Text als Wort Gottes. Es ist damit keineswegs gesagt, dass derselbe Text für diese Leserin immer diese Wirkung hat und erst recht kann nicht davon ausgegangen werden, dass dieser Text von einem anderen Leser als Wort Gottes anerkannt wird. Vielmehr betont die existentielle Interpretation, dass es eben um die Begegnung einer konkreten Existenz, das heißt eines bestimmten Menschen in einer bestimmten Lebenssituation, mit einem konkreten Text geht. Glückt diese Begegnung, ereignet sich ein existentielles Textverstehen, sodass der Text in der Existenz der Leserin Glauben wirkt und dadurch lebendiges Wort Gottes, *Wortgeschehen*, ist.

Um zu beschreiben, was „Wirkung“ in Bezug auf das Wort Gottes überhaupt meint, um anschließend die Wirkung theologisch zu bestimmen, nämlich als Identifikation der Existenz mit Jesus Christus.

3.1. Der Geschehenscharakter des *Wortgeschehens*: Kritik und hermeneutische Differenzierung

Das breite Bedeutungsspektrum und die begrifflichen Unklarheiten, die das Wortgeschehen in den Entwürfen der Hermeneutischen Theologen aufweist, erschweren auch ein Verständnis dessen, was mit „Geschehen“ gemeint ist. Gerade der zentrale Gedanke, dass das Wortgeschehen bewirkt, was es verkündet, kann so verstanden werden, dass das *Wortgeschehen* eben die Verwirklichung der Verkündigung ist. Im Falle der Gleichnisse verwirkliche sich beispielsweise das verkündigte Himmelreich im Text des biblischen Gleichnisses selbst, deswegen seien sie nach FUCHS' Terminologie *Sprachereignisse*. Der

Begriff des *Wortgeschehens* / *Sprachereignisses* stehe demnach dafür, dass sich das Heil direkt im Wort verwirklicht und folglich von diesem abhängig ist.⁹⁹⁹

Einige hermeneutisch-theologische Formulierungen des Geschehenscharakters weisen zwar in diese Richtung¹⁰⁰⁰ und ermöglichen so eine derartige normative, nahezu magische Lesart des *Wortgeschehens*. Jedoch hat gerade die Arbeit am *Sprachereignis* in der Gleichnisdebatte verdeutlicht, dass das Konzept hermeneutisch differenzierter zu interpretieren ist. Zusammengefasst ist dabei zentral, dass das Wort nicht selbst das Heil, sondern ein Heilsmedium ist und in diesem Sinne den Hörer in das Heilsgeschehen einbezieht und ihm dadurch die Möglichkeit eröffnet, sich neu zu verstehen (vgl. III.1.3.2.). Die verkürzte Formulierung, dass das Heilsgeschehen im Wort stattfindet, ist missverständlich, genauer ist es vielmehr in der Kommunikation zu sehen, die das Wort auslöst. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Existenz des Menschen sprachlich verstanden und bestimmt wird. Selbstverständnis ist damit nur sprachlich vermittelt möglich, bleibt ohne äußeren Zuspruch allerdings ambivalent und fragmentarisch, weil die menschliche Sprache an den Rahmen ihrer Wirklichkeit gebunden ist. Der Mensch wird sich nicht aus sich selbst heraus verständlich.

Das Verstehen des Wortes Gottes ist demnach nicht einseitig eine Aktivität des Hörers, sondern beinhaltet auch eine passive Ebene, auf der die Wahrheit Gottes und die Bestimmung der menschlichen Existenz dem Hörer zugesprochen werden. Gott teilt also dem Menschen etwas mit und der Mensch bezieht im Verstehen diese Mitteilung auf sich selbst. Die Verwirklichung des Heils ereignet sich im existentialen Verstehen, darin also, dass der Mensch sich Gottes Gerechtigkeit zusprechen lässt und sie als Wahrheit seiner Existenz annimmt. Dabei ist das Wort der Ansatzpunkt für diesen Kommunikationsprozess. Der so interpretierte Begriff „*Wortgeschehen*“ will dieses existentielle Verstehen, das zu einem heilsamen Selbstverständnis

⁹⁹⁹ In diesem Sinne verstehe ich die Kritik ERLEMANNs gegen das Konzept der Hermeneutischen Theologie. Nochmals: Erlemann et al. 2014, 25: „Gleichnisse sind nicht ‚Sprachereignisse‘, die das, wovon sie sprechen, Wirklichkeit werden lassen. Die Realisierung der Gottesherrschaft beispielsweise findet nicht im Gleichnis oder seiner Rezitation statt, sondern ist davon unabhängig ein eschatologisches Ereignis in der Regie Gottes. Gleichnisse sind ‚Sprachereignisse‘, insofern sie einen neuen, oft überraschenden Blick auf die Wirklichkeit als einer von der nahen Gottesherrschaft geprägten Wirklichkeit eröffnen. Wenn das Gleichnis die gewünschte affektive oder praktische Wirkung erzielt, ist es in einem weiteren Sinne zum ‚Sprachereignis‘ geworden.“ Vgl. auch Dalferth 1981, 230f (gegen RICEURS Metaphernbegriff).

¹⁰⁰⁰ So beispielsweise die folgenden Zitate: „In diesem Fall vermittelt das Wort nicht nur einen Sachverhalt, sondern es schafft ihn zugleich und entscheidet selbst, worum es geht, wenn es um uns geht. Das Wort vermittelt nicht nur die konkrete Situation, sondern es stiftet sie.“ (Fuchs 1965k, 5, Anm. 5.); „Im Unterschied von einem Spracherlebnis *schafft* das Sprachereignis das Wort, das dem Glauben zum Text wird.“ (Fuchs 1968, 248). „Wort ereignet sich als zeitliches Geschehen. Zum Wort gehört deshalb die Situation, der es entspringt, in die hinein es geschieht und die es verändert.“ (Ebeling ³1975e, 409); „Das Wort also, durch das ein Mensch dem anderen Gott zusprechen kann, so daß Gott zum Menschen kommt und der Mensch zu Gott. Daß das Heil allein von Gott zu erwarten ist und daß das Heil allein vom Wort zu erwarten ist und darum zugleich etwas ganz Göttliches und etwas ganz Menschliches ist, das sind keine Paradoxien und Wunderlichkeiten.“ (Ebeling ³1967g, 343).

führen kann, ausdrücken. Das Wort Gottes als *Wortgeschehen* meint dann, dass sich im Wort eine heilvolle Kommunikation zwischen Gott und Mensch ereignen kann und in diesem Medium Heilsverwirklichung möglich ist, wenn ein Wort als rechtfertigender Zuspruch erfahren wird. Auf diese Wirkung im Selbstverständnis zielt das Wort. Es eröffnet sie, indem es in einen hermeneutischen Prozess führt, aber es ist nicht selbst diese Wirkung.

So führt der Geschehenscharakter des *Wortgeschehens* zu einer existentialen Interpretation, weil sich das Heil in der Existenz der Leserin verwirklicht, indem sie in den Verstehensprozess einbezogen und maßgeblich an ihm beteiligt wird.¹⁰⁰¹ Dabei kann das *Wortgeschehen* als präzisiertes hermeneutisches Konzept eine Mittelposition zwischen zwei Varianten der hermeneutischen Beziehung zwischen Text und Existenz einnehmen. Weder der Text noch die Leserin dominiert allein das Verstehen. Zwar geht das *Wortgeschehen* von einer gewissen Autonomie des Textes aus, ohne den Text jedoch als normative Wahrheit über die Existenz der Leserin zu setzen. Die Leserin muss keinen vorgegebenen Existenzsinn annehmen, sondern begibt sich anhand des Textes erst auf die Suche und Prüfung der Wahrheit für ihr Leben.¹⁰⁰² Insofern spielt die Rezeption der Leserin eine wesentliche Rolle für das Verstehen, ohne dass die Bedeutung des Textes jedoch darin aufgeht. Das *Wortgeschehen* setzt durchaus voraus, dass Bedeutungen des Textes unabhängig von der Wahrnehmung der Leserin existieren und sie diese durch Missverständnis oder mutwillige Interpretation auch verfehlen kann.¹⁰⁰³

Im Konzept des *Wortgeschehens* ist also der hermeneutisch weiterführende Gedanke angelegt, Abstand von einer einfachen Gegenüberstellung von Leserin und Text zu nehmen, die das Verstehen letztlich einem Subjekt zuweist, das sich ein Objekt erschließt. Vielmehr gilt es, Verstehen als ein Geschehen aufzufassen, das diese beiden Pole gleichermaßen beteiligt und innerhalb des Geschehens in eins setzt.¹⁰⁰⁴ So interpretiert steht dieses Konzept für einen hermeneutischen Mittelweg zwischen einer eigenständigen und interpretationsunabhängigen Bedeutung des Textes, wie sie in einer strukturalistischen Position vertreten wird, und einer

¹⁰⁰¹ Vgl.: II.2.4.; III.1.3.2.

¹⁰⁰² In diesem Sinne spricht RICŒUR von „*se comprendre devant le texte*“, (Ricœur 1986d, 116f, „*Sich Verstehen vor dem Text*“). Vgl. auch: Fuchs 1970, 214; Ebeling 1979a, 57.

¹⁰⁰³ So sieht RICŒUR die Textstruktur als Ausgangspunkt der Interpretation, die entsprechend aus Erklären dieser Struktur und dem existentialen Verstehen der Textbedeutung besteht (so z.B.: Ricœur 1986c, 163-168; Ricœur 1986d, 110). Luz 2014, 519, schließt sich RICŒURS „begrenzter Offenheit aller Texte“, an. Vgl. zur Beziehung zwischen Leserin und Text auch: Fuchs 1970, 125: „Denn dann wird sich die Auslegung von der Frage leiten lassen, *welchen Weg* der Text mit *dem* Menschen einschlägt, dem die Konkurrenz mit Gott vergeben ist.“; Ebeling 1995, 222: „Wie sich [...] die hermeneutische Aufgabe der Theologie zu bewähren hätte: Nicht als ein Aufgehen des Wortes Gottes in der Zeit, sondern als ein Eingehen des Wortes Gottes auf die Zeit.“

¹⁰⁰⁴ In dieser Hinsicht folgt es HEIDEGGERS *Ereignis*-Begriff, s. I.1.1. Vgl. LUZ' Konzeption einer „Horizontbegegnung“ zwischen Leser und Text: „Ein Dialog unter Gleichberechtigten respektiert die besondere Identität beider in Nähe und Distanz.“ (Luz 2014, 405).

Rezeptionsleistung der Leserin, die die Rezeptionsästhetik zur Maßgabe des Verstehens macht. Die Bedeutung liegt weder auf der einen, noch auf der anderen Seite, sondern entsteht abhängig von beiden im Prozess.

Wie in den Entwürfen der Hermeneutischen Theologie bereits deutlich wird, gilt, dass das *Wortgeschehen* im Kern eine hermeneutische Interpretation des Rechtfertigungsgeschehens ist.¹⁰⁰⁵ Im *Wortgeschehen* treten Gott und Mensch zueinander in eine kommunikative, im wörtlichen Sinne mitteilende Beziehung und erscheinen gerade dadurch in ihrem jeweiligen eigentlichen Wesen, also in gegenseitiger Mitteilung aufeinander bezogen. Der Mensch erfährt im Wort eine neue Existenzperspektive, nämlich den Glauben, den er sich im Verstehensprozess aneignen kann. Im Sinne dieses Zusammenspiels von passiver Erfahrung des Zuspruchs und aktiver Annahme des neuen Existenzverständnisses ist die Rechtfertigung durch das Wort ein *Wortgeschehen*. In der so ermöglichten Glaubensannahme erscheint Gott als Sprecher des Wortes, der sich im Wort mit dem Menschen identifiziert und ihn rechtfertigt. Gottes Sein als *Wortgeschehen*, das in Beziehung zum Menschen tritt und ihn in das Heil einbindet, offenbart dieses schöpferische und liebevolle Handeln.

Dieser Zusammenhang ist christologisch begründet, das heißt, er wird dadurch erkennbar und verständlich, dass Gott sich mit dem Menschen Jesus identifiziert hat und dieser als sein Wort erschienen ist. Von dieser Identifikation her können Gott und Mensch in ihrer Beziehung zueinander verständlich werden. Nicht zuletzt wird dadurch theologisch die existentielle Interpretation von Texten begründet, denn wenn Gott in seinem Wort dem Menschen begegnet, zielt dieses Geschehen darauf, die Existenz des Menschen neu zu bestimmen.¹⁰⁰⁶

Diese Begründung ist nun der Kerngedanke einer hermeneutischen Konzeption des Wortes Gottes durch die Hermeneutische Theologie. Darin wird eine bestimmte hermeneutische Perspektive eingenommen: Die theologische Begründung geht bereits von der Annahme des Glaubens aus und reflektiert diese Erfahrung mit dem Wort¹⁰⁰⁷ und dem Verstehensprozess gewissermaßen rückwärts.

¹⁰⁰⁵ I.4.1.1.; I.5.1.3.; II.2.3.; III.1.3.1.

¹⁰⁰⁶ Slenczka 2011, 2014a, 2003.

¹⁰⁰⁷ Ähnlich auch: Petzoldt 1984, 11: „,Wo immer das Neue Testament heute seine Verbindlichkeit erweist, erweist es sich eben als Gottes Wort. Der Begriff ‚Gottes Wort‘ bezeichnet dann nicht eine vorfindliche Größe, sondern umschreibt eine Erfahrung.‘ Damit hängt zusammen die Notwendigkeit einer zeitbedingten Formulierung des Inhalts, was die den Texten innewohnende Bewegung zur *viva vox evangelii* unterstreicht. So ist die *qualitas* der neutestamentlichen Texte allein erfahrbar, nicht von sich aus konstatierbar. Strenggenommen ist nur aufgrund der Erfahrung vom ‚Wort Gottes‘ zu reden. Die Näherbestimmung des Inhalts neutestamentlicher Texte ist dann durch die bereits genannte Bildung von Intentionen, Tendenzen und Motiven möglich.“ (zitiert wird: Haufe ²1972, 146).

RICŒURS hermeneutische Perspektive geht von der Vermittlungsfunktion von Sprache für das Selbstverständnis aus. Seine Arbeit an dem hermeneutischen Prozess, den die von ihm untersuchten Sprachformen auslösen und gewissermaßen auch anleiten, versucht nicht nur die auslösenden Mechanismen, sondern auch die existentielle Wirkung von Sprache zu beschreiben. Einer theologischen Übertragung dieses Versuchs soll nun nachgegangen werden.

3.2. Hermeneutik des Wortes Gottes: Identifikation mit Jesus im Glauben

Der Prozess des Verstehens geht von einer Strukturbeschreibung aus, die einen den unterschiedlichen Sprachformen inhärenten existentialen Bezug identifizieren kann. Darin erschließt er eine Tiefenebene der Sprache, die eine existentielle Interpretation erfordert. So ist am Beispiel der Gleichnisse deutlich geworden, dass RICŒUR von einer metaphorischen Wahrheit ausgeht, die sich im Zusammenspiel von Metapher und Existenz der Leserin ereignet.¹⁰⁰⁸ Auf vergleichbare Weise zeigt er, dass das Symbol eine ontologische Tiefendimension hat, weil es die Funktion erfüllt, die Begegnungen des Menschen mit dem Heiligen sprachlich zu markieren (II.3.1.). Schließlich trägt auch der Text eine derartige „Tiefensemantik“,¹⁰⁰⁹ wenn er eine fiktive Welt zu verstehen gibt, die die Leserin bewohnen kann. Nach RICŒUR sind Texte erst verstanden, wenn sie wieder Teil eines Diskurses werden,¹⁰¹⁰ das heißt, nicht nur sprachlich und strukturell erklärt, sondern in einen Lebenszusammenhang gestellt werden. Umgekehrt gilt auch, dass sich das Selbst- und Weltverständnis der Leserin durch den Verstehensprozess entwickelt. Entscheidend ist wiederum, dass die Leserin sich auf den Verstehensprozess einlässt und die Welt des Textes als möglichen neuen Lebensentwurf versteht.¹⁰¹¹

In diesem Sinne beschreibt RICŒUR Sprache als schöpferisch und poetisch, denn sie eröffnet dem Menschen die Möglichkeit, zu einer neuen Sicht auf die Wirklichkeit und sich selbst zu gelangen. Diese den Sprachformen gemeinsame Verbindung zwischen Sprache und Existenz begründet eine existentielle Hermeneutik. Nochmals zusammengefasst ergeben sich dabei als zentrale Mechanismen: eine Art der Anrede, die die Hörerin in den Verstehensprozess zieht; ein Existenzbezug, der erst die Bedeutung des zu Verstehenden eröffnet und schließlich eben

¹⁰⁰⁸ Ricoeur 1974c, 46; vgl. auch: Jüngel 1974 und III.1.3.

¹⁰⁰⁹ Ricoeur 1986e, 207. Vgl. II.3.3.1.

¹⁰¹⁰ Z.B. Ricoeur 1986g, 159: „Le dire de l’herméneute est un re-dire, qui réactive le dire du texte.“ („Das Sagen des Hermeneutikers ist ein Wieder-Sagen, das das Sagen des Textes reaktiviert.“).

¹⁰¹¹ Vgl. Slenczka 2014c, 2015.

dieses Eröffnen einer neuen Perspektive für die Existenz der Hörerin.¹⁰¹² Das Wechselspiel von Aktivität und Passivität in allen Prozessebenen lässt den Schluss zu, dass der sprachphilosophische, hermeneutische Prozess im Sinne RICŒURS und das Rechtfertigungsgeschehen in seiner hermeneutisch-theologischen Interpretation übertragbare Konzepte sind.

Jesus Christus wird zur maßgeblichen Metapher für Gottes rechtfertigendes Handeln an den Menschen und der Welt. Das Konzept des *Wortgeschehens* will genau diese strukturelle und hermeneutische Parallele ausdrücken: die soteriologische Funktion Jesu Christi als Glaubensgegenstand und das Verstehen des Wortes entsprechen sich und deuten die historische Person Jesus von Nazareth als Wort Gottes, das sich im Verstehensprozess eröffnet.¹⁰¹³ Jesus Christus in Bezug auf die eigene Existenz zu verstehen, macht also verständlich, was es heißt, das Wort Gottes zu verstehen. Versteht der Mensch sich als gerechtfertigt durch Jesus Christus, erschließt sich ihm eine zunächst metaphorische, sogar kontrafaktische Wahrheit als neue Sicht auf die Wirklichkeit.¹⁰¹⁴ Diese ist zugleich bedeutsam für die Welt, die in dieser neuen Sicht als Schöpfung Gottes erscheint und für das Himmelreich bestimmt ist. Dabei handelt es sich nicht nur um einen fiktiven Entwurf, sondern der besondere existentielle Bezug Jesu Christi als Wortes Gottes besteht gerade darin, Elemente der Wirklichkeit einzubeziehen und umzudeuten. Der Mensch erscheint darin nicht nur als Sünder, sondern als Gerechter; die Welt ist nicht nur Raum und Zeit, sondern erlöste Schöpfung Gottes.¹⁰¹⁵ Diese Neubestimmung der Wirklichkeit und des Selbstverständnisses geschieht also anhand existentieller Fragen, die außerhalb der menschlichen Verfügungsgewalt liegen.¹⁰¹⁶ Abhängig davon, wie der Mensch sie beantwortet, wird er sein Leben und die Wirklichkeit verstehen und entsprechend mit sich selbst und anderen umgehen.

Jesus Christus eröffnet Antworten auf diese Fragen, die allerdings nicht in einer oder mehreren lehrhaften Aussagen bestehen, sondern in einer grundsätzlichen existentialen Perspektive.¹⁰¹⁷ Die Erzählungen von Verkündigung, Verhalten und vor allem der Tod und die Auferstehung

¹⁰¹² Vgl. schon die altprotestantische Deutung des *ordo salutis*: Slenczka 2014b. Vgl. Slenczka 2014c.

¹⁰¹³ Vgl. Slenczka 2011.

¹⁰¹⁴ Vgl. Slenczka 2004.

¹⁰¹⁵ Vgl. Slenczka 2005b.

¹⁰¹⁶ Aspekte der Jesusfigur, die zu dieser Auseinandersetzung besonders beitragen, sind: die Rede von Gericht und allgemein der eschatologische und der ethische Verkündigungsaspekt. Sie haben gemeinsam, dass die gewöhnlichen, menschlichen Maßstäbe nach Recht und Gerechtigkeit hinterfragt und an einem anderen Maßstab orientiert werden.

¹⁰¹⁷ Zum Folgenden vgl. auch: Slenczka 2011.

drücken die Erfahrung und Hoffnungsperspektive aus, dass Gott sich in Jesus Christus allen Menschen in Liebe zuwendet und ihre Existenz auch nach dem Tod in heilvolles Leben wandeln will. Dadurch, dass diese Erzählungen zu einem geschichtlichen Menschen in Verbindung stehen und an ihm Gottes Handeln sichtbar wird, öffnen sie diese Perspektive für den Menschen, der als Existenz in der Geschichte seinerseits in Gottes Handeln eingeschlossen ist.¹⁰¹⁸ Gottes Handeln erweist sich in der Annahme dieser Perspektive, sich selbst mit Jesus identifiziert zu verstehen: dem Glauben. Die Möglichkeit des Glaubens geht jeder menschlichen Bemühung voraus und ist eine Einladung, Jesus Christus auf die eigene Existenz zu beziehen. Die konkrete Bedeutung dieses Geschehens für den Einzelnen entsteht in der konkreten Begegnung des Menschen mit Gott. Der Glaube ist deswegen auch keine unveränderliche Festlegung, sondern eine Existenzperspektive, die durch das Leben und Begegnungen mit Jesus Christus immer wieder neu herausgefordert und in ihrer Gestalt verändert wird.

Die biblischen Texte eröffnen diese Perspektive für die Existenz des Lesers auf kommunikative Weise.¹⁰¹⁹ Das heißt, sie laden den Leser ein, sich selbst aus dieser Perspektive zu sehen.¹⁰²⁰ Die Perspektive des Textes auf sein Leben zu beziehen und sich von dort zu verstehen, ist allerdings dem Leser überlassen. Folgt er der Einladung des Textes, dann sieht er aus der zuvor fremden Perspektive des Textes auf sein eigenes Leben und nimmt diese Perspektive als heilsame Wahrheit an. Mit dieser inhaltlichen Bestimmung des Wortes Gottes bleibt das Element der *res scriptura* im protestantischen Schriftprinzip gewissermaßen bestehen, weil im Rechtfertigungsgeschehen eine verbindende und kennzeichnende Wirkung des Wortes Gottes

¹⁰¹⁸ Dies geschieht vor allem durch die Auferstehung, die dann aber auch Jesu Leben und Sterben neue Bedeutung gibt. Vgl. Jüngel 2000b, 141: „Aber im Lichte des Auferstandenen, [...] wird das Werden des ewigen Wortes Gottes als präveniente Zuwendung Gottes zu diesem Menschen und also das Verhältnis des Logos zu Jesus als Ermöglichung des Verhältnisses Jesu zum Vater offenbar.“ und aaO., 142: „Das sich Jesus zuwendende Werden des Wortes wird aber in diesem seinem Werden erst da *offenbar*, wo Gott, der Vater, dieses Wort in Einheit mit diesem Menschen *neu* werden läßt, indem er den gestorbenen Jesus in ein neues Sein ruft: eben in Jesu Sein als Wort Gottes.“ Vgl. Ringleben 1998, 74: „Durch die Auferstehung *wird* Jesus selber das Wort Gottes, das er vorher (als Irdischer) verkündigt hat. Christus ist das *lebendige* Wort Gottes, insofern er sein neues Leben Gottes schöpferischem Allmachtswort verdankt bzw. besser: als dieses Wort allein dieses Leben hat.“

¹⁰¹⁹ Daher kann die Aufgabe der Exegese als Dialog mit den Texte aufgefasst werden: Luz 2014, 19f. Der kommunikative Aspekt ist ökumenisch anschlussfähig, vgl. Zweites Vatikanisches Konzil 1965, 8: „So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16).“

¹⁰²⁰ Diese existentielle Relevanz ist das Ziel der Auslegung, weil es der Intention der Texte entspricht (Slenczka 2014a). So auch aus katholischer Sicht: Körner 2011, 232: „Sondern die Schriftauslegung kommt erst dann ans Ziel, wenn der biblische Text geleitet durch die historische und orientiert durch die kirchlich-dogmatische Auslegung zur lebendigen *Anrede durch Gott für heute* wird.“ In dem Sinne, dass der biblische Text Glaubenseinsichten vermittelt, wird das Wort Gottes zum Ereignis (ebd.). Vgl. Härle 2012, 115.

gesehen wird.¹⁰²¹ Damit ist allerdings auch eine inhaltliche Vorgabe für die Interpretation getroffen. Dennoch bleibt durch die Art der inhaltlichen Bestimmung ein Freiraum für eine Rezeption des Lesers einerseits und eine Bedeutungsoffenheit des Textes andererseits: Bei einem Perspektivgewinn handelt es sich um einen Inhalt, der nur im Zusammenhang mit der Leserperspektive wirksam werden kann, denn es gibt keinen rechtfertigenden Glauben, der unabhängig von einer bestimmten Person in ihrer konkreten Existenz verwirklicht werden könnte.¹⁰²² Die Bezeichnung „Wort Gottes“ ist demnach vom Verstehen des Empfängers abhängig. Die Rezeption bestimmt also maßgeblich, ob der Begriff angewandt wird oder nicht. In ähnlicher Weise bleibt die Bedeutung des biblischen Textes trotz der veranschlagten inhaltlichen Kriterien offen, denn welche hermeneutische Strategie der Text wählt, um sich dem Leser verständlich zu machen, ist dadurch nicht festgelegt. Die hier angenommenen inhaltlichen Kriterien des Wortes Gottes beziehen sich zudem nicht auf einen einheitlichen Inhalt aller biblischen Texte,¹⁰²³ sondern auf ihre Wirkung als Wort Gottes.

Wiederum ist also ein Wechsel der hermeneutischen Perspektive zu beachten, um die normativ erscheinenden Interpretationsvorgaben für das Wort Gottes einzuordnen: Vor dem Verstehensprozess und ohne einen Anhalt an ihm kann es keinerlei inhaltliche Bestimmung des Wortes Gottes geben. Jegliche inhaltliche Bestimmung des Wortes Gottes stellt eine theologische Reflexion auf die Erfahrung des Wortes Gottes dar und ist in diesem Sinne eine rückwärtige Deutung, die sich aus dem Verstehensprozess ergibt, von diesem abhängig ist und maßgeblich durch ihn bestimmt wird. Die dadurch gewonnene Beschreibung des Verstehens als Rechtfertigungsgeschehen, das durch das Wort Gottes ausgelöst wird, ist ihrerseits durch

¹⁰²¹ Vgl. Härle 2008, 182: Durch die Lektüre der Heiligen Schrift kann es „zu einem genaueren Verstehen der Schrift und zugleich damit zu einem besseren Verstehen des eigenen Lebens im Licht der Schrift, genauer: im Lichte des von der Schrift bezeugten Evangeliums von Jesus Christus kommen.“

Ich formuliere „gewissermaßen“, weil ich im Folgenden Argumente bieten möchte, warum es sich nicht um eine *res scriptura* im Sinne eines klassischen Bekenntnissatzes handelt, die Leonhardt und Rösel 2000, v.a. 307-310, kritisiert. Die Kritik trifft in Teilen auch diese inhaltliche Bestimmung des Wortes Gottes und dient mit den folgenden Ausführungen einem verbesserten Verständnis (vgl. Slenczka 2017, 157f).

¹⁰²² Glaubenskonzepte, die sich auf ein Kollektiv beziehen (etwa „die Kirche“) haben zu berücksichtigen, dass mögliche gemeinsame Elemente des Glaubens sich dennoch individuell und für die Gemeinschaft unverfügbar ausgestalten.

¹⁰²³ Gegen eine derartige Vereinheitlichung wenden sich: Härle 2012, 135f und Luz 2014, 146, der aber schließlich doch die Geschichte von Jesus Christus mit der Liebe als Mitte dieser Geschichte (aaO., 554) als „Leitlinie der Wahrheit“ (aaO., 540f, ich würde ergänzen: des Verstehens) annimmt, wobei er seinerseits betont, dass es dabei um „eine Perspektive oder eine Richtung, und nicht eine Norm“ (aaO., 541) geht, weil sie auf die Aktivität und Beteiligung des Lesers zielt. In diesem Leserbezug, der für die Mitte oder Sache der Schrift entscheidend ist, liegt hier also eine Gemeinsamkeit.

die individuelle Rezeption und grundsätzliche theologische Vorbehalte gegenüber der Verwirklichung des Wortes Gottes bedingt.¹⁰²⁴

„Jesus Christus“ zu verstehen funktioniert also so, dass die Glaubenszeugnisse über ihn den Menschen ansprechen und herausfordern, seine Existenz zu hinterfragen; dass sie den Glauben als Antwort darauf anbieten, der die Existenz des Menschen in ein heilvolles Gottesverhältnis bringt; dass dieses Angebot des Glaubens schließlich durch den Menschen in seiner konkreten Lebenssituation angenommen wird. Dabei kann das Verstehen deswegen als ein Geschehen verstanden werden, weil es keinem verfügbaren Ablauf folgt, sondern sich als ein Prozess darstellt, der im Nachhinein als Wirken des Wortes Gottes erfasst wird. Die Identifikation Jesu mit dem Wort Gottes kann folglich damit begründet werden, dass dieser Verstehensprozess vergleichbar ist mit dem, in den ein Wort den Menschen ziehen kann.¹⁰²⁵ In dieser Begründung ist die angebotene Perspektive inhaltlich entscheidend, wenn von einem Wort Gottes die Rede sein soll, denn konkret geht es um Gottes Zusage an den Menschen. Diese Zusage ereignet sich auf allen Ebenen des Verstehensprozesses und erschließt sich als Glaube, der sich strukturell ebenso durch ein Wechselspiel von Aktivität und Passivität auszeichnet wie der Verstehensprozess.

Zur christologischen Begründung dieser Wirkung überträgt ERNST FUCHS das christologische Konzept der Realpräsenz Christi im Abendmahl auf das Wort Gottes.¹⁰²⁶ Ihm geht es um einen sakramentalen Charakter der Sprache, den er im *Sprachereignis* erfassen möchte.¹⁰²⁷ Das Wort Gottes ist zunächst ein menschliches Wort mit einer gewöhnlichen sprachlichen Struktur, „in

¹⁰²⁴ Diese Bestimmung des Verstehens fokussiert auf das Wort Gottes als gedeutete Erfahrung mit einem Text und schließt damit wie gesagt nicht aus, dass mit diesem Text auch andere Erfahrungen gemacht werden können und eine Interpretation daher auch zu anderen Ergebnissen kommen kann. Insofern wird keine Deutungshoheit über den biblischen Text beansprucht, vor der Leonhardt und Rösel 2000, 322, warnt.

¹⁰²⁵ Vgl. Körtner 2001, 180: „Und es ist nun von Bedeutung, daß dasjenige Menschenwort, welches Jesus von Nazareth als das Wort Gottes *bezeugt*, seinerseits *dieselbe Struktur* aufweist wie die bezeugte Offenbarung. Eben darum, weil das Angeredetsein von Gott in Jesus von Nazareth strukturell dem performativen Zuspruch der Gnade Gottes im Namen Jesu durch menschliche Worte entspricht, ist es sachgemäß, Jesus von Nazareth mit einer absoluten Metapher als Wort Gottes zu bezeichnen, wie umgekehrt alle in ihrer Struktur diesem Offenbarungsgeschehen entsprechende menschliche Rede aus demselben Grund als Wort Gottes zu bezeichnen ist.“

¹⁰²⁶ Dies ist ein weiteres Kennzeichnen für das lutherische Profil der Hermeneutischen Theologie (nicht nur in der Gestalt EBELINGS).

¹⁰²⁷ Z.B. Fuchs 1979b, 39: „Es bleibt das Große und Wegweisende an Luther, daß er die Christologie des Neuen Testaments im »sakramentalen« Geschehen angelegt sah. Das besagt hermeneutisch: Interpretation des Neuen Testaments ist dessen Wesen gemäß, in Christus Jesus, weil Gott auch in uns nur sich entspricht, sakramentale Interpretation. Sakramentale Interpretation der neutestamentlichen Texte überhaupt ist deshalb mein hermeneutisches Stichwort geworden. Alle neutestamentlichen Texte sind Texte eines sakramentalen Geschehens. Eben das macht sie »kanonisch.«“ Dazu Sass 2013b, ab 203.

und unter“ der die Präsenz Jesu Christi erfahren wird.¹⁰²⁸ Damit muss sich nicht die Empfängerin des Wortes an den Sprecher und sein Wort anpassen, sondern der Sprecher nimmt ein der Empfängerin entsprechendes Medium an.¹⁰²⁹ Dieses Wort offenbart im Verstehensprozess allerdings eine Tiefenebene, die die sprachliche Struktur überschreitet, denn in ihr erschließt sich Gottes heilvolle Anwesenheit für den Menschen. Im Verstehen des Wortes versteht die Empfängerin nämlich Gottes Beziehung zur Welt, die sich darin ausgedrückt hat, dass Gott Mensch geworden ist. Insofern hat das Wort Gottes Jesus Christus zum Inhalt und zwar als verkündigte, theologisch gedeutete Figur.¹⁰³⁰ Diese Figur personifiziert in dem Wort das Heil für den Menschen, sodass das Wort nicht nur bloße Information, sondern in den Taten und der Person Jesu wirksam ist.¹⁰³¹ Das Wort vergegenwärtigt diese Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus, sodass sie für die Hörerin heilsam präsent werden kann.¹⁰³² Dass ein Wort als Wort Gottes wirkt, kann nicht verfügt werden, sondern ist erst aus der Perspektive des Glaubens nachvollziehbar, nachdem sich also Gott im Wort präsent und verständlich gemacht hat. In dieser Perspektive wirkt ein Wort als Wort Gottes, wenn und weil Gott in ihm präsent ist. Diese Schlussfolgerung bedeutet für die biblische Verkündigung, dass auch sie nicht als unmittelbar heilswirksam aufgefasst werden kann; im Umkehrschluss bedeutet sie für menschliche Sprache allgemein, dass sie grundsätzlich Ort der Gottesbegegnung werden kann, dass aber diese Möglichkeit erst im Verstehen eröffnet wird.

¹⁰²⁸ Körtner 2001, 145: „Mit einer lutherischen Wendung aus der Abendmahlslehre können wir sagen, daß sich die Rede Gottes, Wort Gottes, *„in mit und unter“* menschlichem Reden von Gott ereignet.“

¹⁰²⁹ Dalferth 2010, 276: „Das Medium des Zeichens der Sprache, des Wortes – und damit die Kontingenz des (lebens)geschichtlichen Konkreten, narrativ Erzählbaren und argumentativ Ausführbaren – fällt also nicht aus. Sondern wird gerade radikal aufgewertet, weil in diesem Zeichenereignis das Bezeichnete mit seinem Zeichen so zusammenfällt, dass die Präsenz des Zeichens >Gott< für den Rezipienten (Hörer, Leser) zur Präsenz Gottes wird. Gott kommt im Wort zum Menschen, und der bleibt nicht, was er war.“

¹⁰³⁰ Jüngel 2001, 422: „Das [dass der Mensch zu sich selbst und damit zur Handlung befreit wird] gilt in noch ganz anderer Weise im Blick auf das Erzählen der christologischen Geschichte, die ja alles Selbstverständliche sprengt, insofern sich in ihr Gott mit einem Gekreuzigten identifiziert, so daß vom gekreuzigten Gott und vom zu neuem Leben erweckten Menschen zu erzählen ist.“

¹⁰³¹ Insofern bezeichnet JÜNGEL Jesu Sein als „Sein in der Tat des Wortes“ (Jüngel 2000b, 128). Dalferth 1994a, 84, stellt fest, dass es insofern immer drei Ebenen der Aussagen über Jesus Christus gibt (hier in Bezug auf das christologisch zentrale Auferweckungsbekenntnis). Gerechtfertigt muss man: „der historischen Wahrheit >Jesus wurde gekreuzigt und ist tot<; der eschatologischen Wahrheit >Jesus ist uns als Herr erschienen und lebt<, und der theologischen Wahrheit >Der gekreuzigte Jesus lebt durch, in und mit Gott als der, durch den Gott sich selbst unwiderruflich als *Gott für uns* identifiziert und im Wirken des Geistes zur Geltung bringt<.“ Vgl. Körtner 2001, 180: „Bei der Bezeichnung Jesu als Wort Gottes handelt es sich nicht um ein zufällig gewähltes und ersetzbares Gleichnis, sondern um ein sachlich notwendiges, welches in der Einheit von Person und Werk gründet.“

¹⁰³² Körtner 2011, 127: „Wohl wird mit dem Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten gesagt, dass Jesus keine Größe einer abgeschlossenen Vergangenheit, sondern gegenwärtig ist. Aber gegenwärtig ist er nur in seinen sprachlichen Vermittlungen bzw. in den mit diesen verbundenen nonverbalen Vermittlungsformen. In ihnen ist Christus ganz präsent, ohne dass irgendeine seiner sprachlichen Vermittlungen mit ihm selbst identifiziert werden dürfte. So begegnet uns Gottes Wort in Person stets nur als Wort des Glaubens. In seinen Vermittlungen aber setzt sich die Leiblichkeit des persongewordenen Gotteswortes fort.“

Der Begriff *Wortgeschehen* versucht herauszustellen, dass Worte eine Wirkung auslösen können, die die Wirklichkeit und das Selbstverständnis verändert. Sprache erhält eine gleichberechtigte Funktion im Verstehensprozess, sie ist der Verstehenden ein Gegenüber. Dennoch braucht es das Geschehen als Prozess, in dem Verstehen erst ermöglicht und in der Verstehenden, nicht im Geschehen selbst, verwirklicht wird.

Das Wort Gottes als *Wortgeschehen* zielt auf dieses existentielle Verstehen, das heißt einen Lebensbezug des Wortes, der das Wort für das Selbstverständnis wirksam werden lässt. Inhaltlich ist dies durch die Existenz Jesu Christi bestimmt, also die gerechtfertigte Beziehung zwischen Gott und Mensch, die die Sprache eröffnet.

4. Zusammenfassung: Das Wort Gottes als *Wortgeschehen*

Der Gedankengang des Kapitels ging der Frage nach, welche Hinweise das Konzept *Wortgeschehen* und seine Weiterentwicklung für ein Verständnis des Wortes Gottes geben.

Theologisch gilt der Gedanke, dass Sprache Wirklichkeit entspricht, auch für die Wirklichkeit Gottes. Diese Entsprechung bestimmt die Hermeneutische Theologie als Grundlage ihres Konzeptes „*Wortgeschehen*“. Nach allen Präzisierungen und Differenzierungen, die die Weiterentwicklung des Konzeptes in theologischer und philosophischer Bearbeitung mit sich brachte, stellt es durchaus einen hilfreichen und in vielerlei Hinsicht überzeugenden Ansatz für ein hermeneutisches Konzept des Wortes Gottes dar. Schien es zwar mit dem Ende der Hermeneutischen Theologie ebenfalls ungebräuchlich geworden zu sein, regte es dennoch in der Systematischen Theologie zu der Frage an, wie das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit bestimmt werden kann. Schließlich erwies es sich in der Gleichnisdiskussion als weiterführendes Konzept, um die besondere Struktur und Wirkung der Gleichnisse zu beschreiben. Die dort gefundene Verbindung von Gleichnissen zu einem bestimmten Verständnis metaphorischer Sprache, lässt fragen, wie die vorausgesetzte christologische Konzeption systematisch zu beschreiben ist.¹⁰³³ Dabei gilt es, die sprachlichen Strukturen und hermeneutischen Besonderheiten des Wortes Gottes ebenso zu berücksichtigen, wie ein

¹⁰³³ Dass diese Verbindung weiterführend ist, wird an Ansätzen nach der Gleichnisdiskussion um das *Sprachereignis* sichtbar, die die Bedeutung der Metapher für die Christologie aus neutestamentlicher, kirchengeschichtlicher und systematischer Sicht bearbeiten (Frey et al. 2003), oder sogar eine „metaphorologische Theologie“ diskutieren (Buntfuss 1997; Hailer 1999; auf katholischer Seite, aber im Dialog mit protestantischen Positionen: Hartl 2008, dessen Position am Ende auf eine „zweite Naivität“ im Sinne RICÉURS hinausläuft. „Seconde naïveté“: Ricœur 1988b, 483 u.ö., vgl.o., S.156).

Entsprechungsverhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu verdeutlichen, um Kritikpunkte am *Wortgeschehen* aufzunehmen und gleichzeitig weiterführenden Aspekte des Konzeptes zu nutzen.

Als Ergebnis dieses Kapitels verdeutlicht ein Blick auf den Geschehenscharakter des *Wortgeschehens*, dass es um den kommunikativen Prozess zwischen Gott und Mensch geht, der im Wort und durch das Wort stattfindet. Das Wort ist Auslöser dieses Prozesses, aber nicht der Prozess selbst. Als christologische Analogie steht die *communicatio idiomatum* im Hintergrund, die sich auch erst dann verwirklicht, wenn beide Seiten in einem Geschehen zusammenkommen. Hermeneutisch bewegt sich das *Wortgeschehen* damit zwischen einer reinen Rezeptionsästhetik und einer textlichen Normierung des Verstehens, indem es sich auf das Geschehen bezieht, das zwischen Text und Leserin entsteht und dieses als maßgeblichen Kern des Verstehens auffasst.

Konkrete strukturelle und hermeneutische Mechanismen, wie sie im Rahmen der Gleichnisdiskussion für die Metapher entwickelt wurden, können auch für die sprachlichen Phänomene Text und Symbol geltend gemacht werden. Die ihnen gemeinsame existentielle Interpretation lässt sich nun auf verschiedene Weise begründen und hermeneutisch genauer als ein Prozess beschreiben, der eben dem Kommunikationsgeschehen, das das Wort auslöst, entspricht. Aktivität und Passivität der Leserin wechseln sich dabei mit Aktivität und Passivität des Wortes ab, nur so kann es zu einem Bezug des Wortes auf die konkrete Existenz kommen. Wiederum wird deutlich, dass das Wort nicht selbst die Wirklichkeit ist, sondern der Wirklichkeit strukturell und hermeneutisch entsprechen kann. Diese Entsprechung kann sich erst im Kommunikationsgeschehen zwischen Mensch und Wort herausstellen. Die wirkliche, historische Person Jesus kann hermeneutisch als Anlass dieser Verkündigung gesehen werden, in der die Erfahrung mit Jesus ihn als Christus und Wort Gottes deutet. Die Texte der Bibel und andere sprachliche Äußerungen können sich ebenfalls als Wort Gottes erweisen, wenn sie die menschliche Existenz in dem bereits beschriebenen Verstehensprozess zum Glauben bestimmen.

Der Geschehenscharakter von Sprache, den das *Wortgeschehen* und RICÉURS hermeneutischer Prozess zu beschreiben versuchten, erweist sich also als klärender und gewinnbringender Ansatzpunkt für ein Verständnis des Wortes Gottes.

Abschluss

Von der Hermeneutischen Theologie zu Paul Ricœur und zurück – vom Wortgeschehen zu einer Hermeneutik des Wortes Gottes

Die Hermeneutische Theologie von ERNST FUCHS und GERHARD EBELING versucht, Gottes Handeln in der Wirklichkeit sprachlich zu verstehen. Sie konzentriert sich auf das Wort Gottes, das sie als lebendig, dynamisch, existential und rechtfertigend wirkmächtig und in diesem Sinne als *Wortgeschehen* interpretiert. Der Philosoph PAUL RICŒUR kommt ihnen in dieser Frage entgegen, denn seine Verhältnisbestimmung von Sprache und Wirklichkeit ist systematisch mit dem *Wortgeschehen* verwandt. Allerdings weist RICŒURS Rezeption des theologischen Konzeptes auf strukturelle und hermeneutische Probleme hin. Was das *Wortgeschehen* meint, kann mit RICŒURS hermeneutischem Prozess vertieft und besser verständlich werden, weil er Struktur und Bedeutung des Textes, sowie Kritik und Glaube des Verstehenden in den Interpretationsvorgang einbezieht. Der Philosoph ist daher theologisch vielfach rezipiert worden und trägt zu einem hermeneutischen Konzept des Wortes Gottes bei, das das *Wortgeschehen* kritisch reflektiert und hermeneutisch weiterentwickelt.

Der gesamte Gedankengang kann nun überblickt werden:

Das Konzept des *Wortgeschehens* steht im Zentrum eines Rezeptionsgeschehens zwischen Theologie und Philosophie im 20. Jahrhundert, das die gemeinsame Frage bearbeitet, wie Sprache und Wirklichkeit zueinander im Verhältnis stehen. Gemeinsame Voraussetzungen sind dabei eine bestimmte Sprachauffassung, die nämlich einen grundlegenden Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit annimmt, und ein umfassendes Verständnis von Hermeneutik, weil Hermeneutik gerade jenen Vorgang meint, mit dem dieser Zusammenhang verstanden werden kann. Sprache und Wirklichkeit stehen demnach in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander, das heißt, Sprache wird ontologisch und die Wirklichkeit sprachlich aufgefasst. Die Wirklichkeit ist also nur sprachlich verständlich, Sprache ist umgekehrt wesentlich wirklichkeitsbezogen, weil sie einerseits etwas über die Existenz des Sprechers oder dessen Wirklichkeitsauffassung mitteilt (Kommunikation im wörtlichen Sinne) und andererseits auf die Existenz des Hörers oder dessen Wirklichkeitsauffassung wirkt. Dagegen steht eine Wirklichkeitsauffassung, die der Sprache keine relevante Rolle zukommen lässt,

beziehungsweise eine Sprachauffassung, die Sprache auf die bloße Informationsvermittlung beschränkt.

Diese Voraussetzungen teilen bereits MARTIN HEIDEGGER und RUDOLF BULTMANN, die sich gegenseitig rezipieren und damit den konkreten Hintergrund für das Konzept des *Wortgeschehens* darstellen. HEIDEGGERS Verhältnisbestimmung von Sprache und Wirklichkeit wird an seinem Konzept *Ereignis* sichtbar, mit dem er vor allem die Wirksamkeit der Sprache erfasst, das Sein zu seinem Wesen zu bringen. BULTMANN bezieht diesen Gedanken auf das Wort Gottes und die biblische Verkündigung, indem er das *Kerygma* als Konzept des lebendigen und anredenden, also kontinuierlich wirksamen Wortes Gottes entwickelt. BULTMANNs Einfluss auf die Hermeneutische Theologie und den Philosophen PAUL RICŒUR zeigt sich bis in einzelne Formulierungen (z.B. die sakramentale Funktion der Sprache) und Konzepte (z.B. das *Vorverständnis*), die von ihnen übernommen werden.

Mit ihrem Konzept *Wortgeschehen / Sprachereignis* nehmen die Theologen der Hermeneutischen Theologie die gemeinsame hermeneutische Frage wieder auf und knüpfen an die gegenseitige Rezeption an, indem sie die philosophisch gedachte Verbindung von Sprache und Wirklichkeit theologisch interpretieren und die theologisch begründete Wirksamkeit des Wortes Gottes als leitendes Konzept der gesamten Theologie übernehmen. Das *Sprachereignis* von ERNST FUCHS ist ein offenbarungstheologisches Konzept, das für alle Formen des Wirkens Gottes eingesetzt wird, sodass Gottes Wesen und Handeln sprachlich erfasst wird. Der offenbarungstheologische Ansatz zeigt sich darin, dass Jesus Christus als maßgebliches *Sprachereignis* gesehen wird, von dem her sich die Bedeutung des Konzeptes für Gottes Wesen und Handeln erschließt. In diesem *Sprachereignis* kommen die menschliche Existenz und die Wirklichkeit zu ihrer Wahrheit, das heißt zu einer gerechtfertigten Gottesbeziehung. FUCHS' Konzept zielt auf eine Begründung der existentialen Interpretation des Neuen Testaments. Unter dem Ausdruck „*Wortgeschehen*“ fasst GERHARD EBELING ein rechtfertigungstheologisches Konzept, das die heilbringende Kraft des Wortes Gottes in den Ambivalenzen der Wirklichkeit bezeichnet. Ausgehend von der lutherischen Ambivalenz Gesetz und Evangelium bestimmt EBELING die Sprache, den Menschen und schließlich die gesamte Wirklichkeit als ambivalent, wobei die sprachliche Ambivalenz strukturell maßgeblich ist. Der sprachlich verfasste Mensch kann diese Ambivalenzen nicht von selbst lösen, sondern erfährt ihre Wahrheit im *Wortgeschehen* des Wortes Gottes. EBELINGS Konzept dient der

zentralen Frage seines Entwurfs, Gott in der Wirklichkeit zu verifizieren, sodass die Wirklichkeit als von Gott verifiziert verständlich wird.

Beide Theologen sehen eine grundsätzliche Entsprechung beider Konzepte, behalten aber dennoch die jeweils eigene Bezeichnung bei. Zwar handelt es sich um zwei unterschiedliche theologische Entwürfe mit entsprechend unterschiedlicher Intention und Terminologie, im Falle des *Wortgeschehens* / *Sprachereignisses* geht es im Kern aber tatsächlich um das gleiche Konzept: Die wahrheitsoffenbarende, rechtfertigende Wirksamkeit des Wortes Gottes in der Wirklichkeit sprachlich zu beschreiben. Das *Wortgeschehen* / *Sprachereignis* schließt sich grundsätzlich an traditionelle protestantische Konzepte an, vor allem die *fides ex auditu* und das *extra nos*, wobei das Heilsgeschehen hier konsequent in den Raum der Sprache verlagert wird.

Mit seinem Entwurf eines hermeneutischen Prozesses anhand der Sprachformen Symbol, Metapher und Text knüpft PAUL RICŒUR an die gemeinsame hermeneutische Frage von philosophischer Seite an, indem er die Verbindung von Sprache und Existenz in sprachlichen Strukturen begründet und hermeneutisch ausarbeitet. Dazu bezieht er sich kritisch auf das Konzept des *Wortgeschehens*. Sein Interesse am Konzept der Hermeneutischen Theologie, vor allem an EBELING, liegt forschungsgeschichtlich an seiner Verbindung zu HEIDEGGER und BULTMANN und dem damit verbundenen sachlichen Ansatz, fächerübergreifend nach existentialen Sprachkonzepten zu suchen. RICŒUR übersetzt den deutschen Begriff *Wortgeschehen* meistens mit dem französischen „procès de parole“ und dem englischen „speech-event“ und verortet ihn damit konzeptionell in den hermeneutisch-philosophischen Überlegungen zur mündlichen und schriftlichen Sprache, sowie zur Wirksamkeit von Sprache (*Sprechaktttheorie*). Grundsätzlich schließt er sich einer „Theologie des Wortes“ an. Aus hermeneutischer Perspektive erscheint das Konzept *Wortgeschehen* allerdings unzureichend, weil es das hermeneutische Problem von Sprache und Wirklichkeit zugunsten einer theologischen Sprachauffassung idealisiert, keinen Bezug zu vergleichbaren Konzepten anderer Wissenschaften herstellt und dadurch missverständlich formuliert ist.

RICŒURS Perspektive ist linguistisch und philosophisch-hermeneutisch, sodass er auch in der Bibelhermeneutik von einer Analyse der sprachlichen Strukturen ausgeht und daraus weitere existentialhermeneutische oder auch theologische Schlussfolgerungen zieht. So nähert er sich vom „Wort“ her dem „Geschehen“, das für ihn letztlich ein neues Selbstverständnis bewirkt, das der Leser in der Auseinandersetzung mit dem Text, das heißt vor allem in der Aneignung

der Welt des Textes, entwickelt („*vor dem Text*“) ¹⁰³⁴. Im Falle der biblischen Texte besteht ein positiv zu wertender hermeneutischer Zirkel zwischen Glauben und Verstehen, daher bedarf es methodisch sowohl einer theologischen Interpretation als auch einer kritischen linguistischen Erklärung. Seine bibelhermeneutischen Überlegungen entwickelt RICŒUR als Teil seiner philosophischen Hermeneutik, in der er nach dem Zusammenhang von Sprache und Existenz sucht. Dieser Zusammenhang gehört zu den Eigenschaften des Symbols, entsteht im Falle der Metapher durch ihren schöpferischen Zugriff auf die Sprache und erweist sich in der Textinterpretation als identitätsstiftende Tiefenebene. RICŒUR zeigt, dass die sprachlichen Strukturen letztlich Existenzstrukturen entsprechen.

RICŒURS Entwurf kann für die hermeneutisch-philosophische Weiterentwicklung des *Wortgeschehens* genutzt werden, denn er bietet differenzierte Überlegungen zu sprachlichen Strukturen, ihren existentialen Bezügen und einem hermeneutischen Prozess, in dem ein wechselseitiges Interpretationsgeschehen zwischen dem Text und der Existenz der Leserin stattfindet.

Die gegenseitige Rezeption zwischen Theologie und Philosophie zur gemeinsamen hermeneutischen Fragestellung lässt sich an RICŒURS Entwurf und am Konzept des *Wortgeschehens* weiterverfolgen. Eine Schnittstelle beider Rezeptionsschwerpunkte stellt die Gleichnisdiskussion ab den 1970er Jahren dar, in der RICŒUR durch die deutschsprachige Theologie besonders intensiv rezipiert und das *Wortgeschehen* strukturell und hermeneutisch durchaus im Sinne von RICŒURS Kritikpunkten weiterentwickelt wurde. Die theologische RICŒURrezeption allgemein bezieht sich auf alle seine Hauptwerke, zeigt dabei unterschiedlichen Umfang, von der Stichwortnennung zur ausführlichen Untersuchung, und konzentriert sich schwerpunktmäßig auf seine Metapherntheorie. Kritisch zu sehen sind dabei die zumeist unkommentierte Verwendung deutscher Übersetzungen, die gelegentlich problematische Verkürzung RICŒURS komplexer Gedankengänge und der unbeachtete Zusammenhang zwischen RICŒUR und der Hermeneutischen Theologie.

Das *Wortgeschehen* wurde systematisch-theologisch kritisch bearbeitet, indem es mit vergleichbaren philosophischen Konzepten (*Sprechakt*, Rezeptionshermeneutik) ins Gespräch gebracht wurde, sodass es für die Frage nach dem Wort Gottes erneut relevant wird. Die von RICŒUR geforderte strukturelle und hermeneutische Differenzierung des Konzeptes erfolgt nun im Rahmen der Gleichnisdiskussion. Sie geht hier von FUCHS' *Sprachereignis* aus, das nicht

¹⁰³⁴ „*devant le texte*“ (Ricœur 1986d, 116f).

nur in exegetischer, sondern auch in systematischer Hinsicht ein wegweisendes Potential entfaltet. Wird FUCHS' Entwurf besonders im systematischen Bereich zuweilen als unverständlich abgetan, ist sein Einfluss in diesen hermeneutischen Fragen durchaus groß, vor allem durch seinen Schüler EBERHARD JÜNGEL, der viele Aspekte übernimmt und neu zur Geltung bringt. Besonders die Rolle des Lesers im Verstehensprozess, also den exegetischen Annäherungen an die Rezeptionsästhetik, die nicht zuletzt über die RICŒURrezeption wieder in die Debatte eingebracht wird, ist bei FUCHS vorweggenommen.

Diese kritische, strukturelle und hermeneutische Weiterentwicklung des *Wortgeschehens* in der interagierenden Rezeption zwischen den Theologen und dem Philosophen läuft schließlich auf die Frage zu, wie das Wort Gottes hermeneutisch zu bestimmen ist. Hier kommt RICŒURS zentraler Kritikpunkt am *Wortgeschehen* zum Tragen, der davor warnt, die Wirklichkeit mit der Sprache zu identifizieren und so die Sprache zu idealisieren. Sein Ansatz, dass sprachliche Strukturen der Wirklichkeit entsprechen, unterstützt das Interesse der Hermeneutischen Theologie, die Bedeutung des historischen Jesus wieder herauszustellen und sie nicht auf das *Kerygma* zu beschränken. Die strukturelle und hermeneutische Weiterentwicklung des *Wortgeschehens* erlaubt eine genauere Bestimmung der Wirkung des Wortes Gottes, die nicht nur auf theologische, sondern auch auf hermeneutische Weise begründet werden kann. Das Wort Gottes ist demnach eine Deutungskategorie einer bestimmten Wirkung von Sprache, im Besonderen von der Rede von Jesus Christus und von biblischen Texten. Strukturell entsprechen die Aussagen über Jesus Christus metaphorischen Aussagen; das heißt, der in den neutestamentlichen Texten verkündigte Jesus Christus ist wie eine Metapher strukturiert, die nicht unmittelbar verständlich ist, sondern erst durch Desorientierung auf eine weitere, existentielle Verstehensebene führt, auf der sie dem Verstehenden eine neue Wirklichkeitsperspektive erschließt. Die biblischen Texte enthalten sowohl metaphorische als auch symbolische Strukturen und lassen sich insgesamt als Text im Sinne RICŒURS einordnen, denn sie führen den Leser in eine Welt, die er sich im Verstehen aneignet. Alle drei sprachlichen Strukturen sind auch für allgemeinsprachliche Äußerungen denkbar. Entscheidend für die Qualifikation „Wort Gottes“ ist die Wirkung dieser Strukturen im Verstehensprozess, die alle zu einem bestimmten Existenzverständnis führen. Die Rechtfertigung im Glauben ist diese erfahrene Wirkung im Verstehen des Wort Gottes und zwar als existentielle Neubestimmung. Für den Glauben eröffnet sich ein Wort als das Wort Gottes und erschließt sich Gottes

Heilshandeln im Wort als ein dem Verstehen vorgängiges, im Christusgeschehen begründetes Ereignis.

Nachdem das *Wortgeschehen* also einen komplexen Rezeptionsprozess durchlaufen hat und philosophisch wie theologisch weiterentwickelt wurde, erweist es sich – durchaus im Sinne der Hermeneutischen Theologie – in der Frage nach einer Hermeneutik des Wortes Gottes als dienliches Konzept, weil es die sprachliche Ebene dieser Frage berücksichtigt und anschlussfähig ist für hermeneutische und theologische Begründungen der existentialen Wirkung des Wortes Gottes.

Literaturverzeichnis

- Alkier, Stephan (2008): Himmel und Hölle. Zur Kontextualität und Referenz gleichnishafter Rede unter besonderer Berücksichtigung des Gleichnisses vom Fischnetz (Mt 13,47-50). In: Ruben Zimmermann und Gabi Kern (Hg.): Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 231), S. 588–602.
- Amherdt, François-Xavier (2004): L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale theology school. Paris, Saint-Maurice (Suisse): Cerf; Saint-Augustin.
- Angehrn, Emil (2008): Konstellationen und Grenzen des Textes. In: Oda Wischmeyer und Stefan Scholz (Hg.): Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik. Tübingen, Basel: Francke Verlag, S. 249–260.
- Anz, Wilhelm (1969): Die Stellung der Sprache bei Heidegger. In: Otto Pöggeler (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 34), S. 303.
- Austin, John L. (2¹⁹⁷⁵): How to do things with words. Oxford: Clarendon (The William James lectures, 1955).
- Bachelard, Gaston (1967): La poétique de l'espace. Paris: Presses Univ. de France.
- Balz, Heinrich (1973): Einkehr in das Wort? Ernst Fuchs – ein Kapitel über Kommunikation und Hermeneutik. Tübingen.
- Barth, Karl (1962): Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. 1. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. München: Chr. Kaiser Verlag (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 17,1), S. 197–218.
- Barth, Karl (1980): Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes. I,1. Zürich: Theologischer Verlag (Digital Karl Barth Library). Online verfügbar unter http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com/cgi-bin/asp/philo/dkbl/volumes_toc.pl?&kirch=ON, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Bastian, Hans-Dieter (1969): Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. München: Chr. Kaiser Verlag.

- Bayer, Oswald (2003): Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Berger, Klaus (2005): Formen und Gattungen im Neuen Testament. Tübingen: Francke Verlag (UTB Theologie, 2532).
- Beutel, Albrecht (2012): Gerhard Ebeling. Eine Biographie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Beutel, Albrecht (2017): 14. Bultmann und Gerhard Ebeling. In: Christof Landmesser (Hg.): Bultmann Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 126–132.
- Beyer, Gudrun (1996): Rechtfertigungstheologisch denken. Rudolf Bultmanns Kerygmatheologie aus exegetischen, genetischen und systematischen Perspektiven. Frankfurt am Main, New York: Peter Lang (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie, 560).
- Biehl, Peter (³2002): Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag.
- Böhnke, Michael (1983): Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik; ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur. Frankfurt am Main, New York: Peter Lang.
- Brantschen, Johannes B. (1974): Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie: zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs. Freiburg: Universitätsverlag (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 9).
- Braun, Thomas (2008): Wenn zwischen den Zeilen ein Funke aufblitzt. Überlegungen zur Metaphorik lukanischer Gleichnisse im Anschluss an Paul Ricoeur und am Beispiel von Lk 17,7-10. In: Ruben Zimmermann und Gabi Kern (Hg.): Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 231), S. 462–481.
- Breitling, Andris (2002): Paul Ricoeur und das hermeneutische Als. In: Stefan Orth und Andris Breitling (Hg.): Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs. Berlin: Technische Universität Berlin, S. 79–97.
- Breitling, Andris (2007): Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricoeurs hermeneutisches Denken der Geschichte. Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag (Phänomenologische Untersuchungen, 21).
- BSLK (1930): Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession. Wittenberg.

- Bühler, Pierre (2006): Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere. Einführung in die Hermeneutik Paul Ricoeurs. In: *ThZ* 62 (3), S. 399–419.
- Bühler, Pierre (2013): »Wort Gottes und Hermeneutik«. Gerhard Ebelings Erbe aus heutiger Sicht. In: Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.): *Hermeneutische Theologie – heute?* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 60), S. 39–54.
- Bultmann, Rudolf (1960a): Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 3.* ³1965. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 1–34.
- Bultmann, Rudolf (1960b): Ist voraussetzungslose Exegese möglich? In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 3.* ³1965. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 142–150.
- Bultmann, Rudolf (1963): Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. In: Jürgen Moltmann (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie. 2.* Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. München: Chr. Kaiser Verlag (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 17,2), S. 47–72.
- Bultmann, Rudolf (⁴1965a): Anknüpfung und Widerspruch. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2.* Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 117–132.
- Bultmann, Rudolf (⁴1965b): Das Problem der Hermeneutik. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2.* Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 211–235.
- Bultmann, Rudolf (⁵1965c): *Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Neue theologische Grundrisse).
- Bultmann, Rudolf (1965d): Zum Problem der Entmythologisierung. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 4.* Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 128–137.
- Bultmann, Rudolf (1967): Zu J. Schniewinds Thesen. Das Problem der Entmythologisierung betreffend. In: Hans-Werner Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch.* Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag (Theologische Forschung), S. 122–138.
- Bultmann, Rudolf (⁸1970): *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, Rudolf (⁴1975): *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik.* Hamburg: Furche-Verlag.
- Bultmann, Rudolf (1984): *Theologische Enzyklopädie.* Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Bultmann, Rudolf (³1988): Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bultmann, Rudolf (⁹1993a): Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament. In: Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 268–293.
- Bultmann, Rudolf (⁹1993b): Die Christologie des Neuen Testaments. In: Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 245–267.
- Bultmann, Rudolf (⁹1993c): Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Bultmann, Rudolf (⁹1993d): Kirche und Lehre im Neuen Testament. In: Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 153–187.
- Bultmann, Rudolf (⁹1993e): Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 26–37.
- Bunz, Markus (1997): Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache. Berlin, New York: Walter De Gruyter (Theologische Bibliothek Töpelmann, 84).
- Capelle, Philippe (2004): „Katholizismus“, „Protestantismus“, „Christentum“ und „Religion“ im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzung. In: Alfred Denker (Hg.): Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Freiburg, München: Alber (Heidegger-Jahrbuch, 1), S. 346–370.
- Dalferth, Ingolf U. (1981): Religiöse Rede von Gott. München: Chr. Kaiser Verlag (BevTh, Bd. 87).
- Dalferth, Ingolf U. (1993): Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie. Freiburg: Herder (Quaestiones disputatae, 142).
- Dalferth, Ingolf U. (1994a): Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Dalferth, Ingolf U. (1994b): Wirkendes Wort. Handeln durch Sprechen in der christlichen Verkündigung. In: Hans-Günter Heimbrock (Hg.): Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens: eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kampen: Kok Pharos (Innen und Außen. Theologische und phänomenologische Analysen zur Religion, 1), S. 105–143.
- Dalferth, Ingolf U. (1997): Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung. In: Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein und

- Hermann Lichtenberger (Hg.): Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. Berlin: Walter De Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 86).
- Dalferth, Ingolf U. (2010): Radikale Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dalferth, Ingolf U. (2011): Rezension zu: M. Heidegger, Gesamtausgabe. III.Abt.: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Bd. 71: Das Ereignis. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 2009. In: *ThLZ* (136), S. 937–939. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.5167/uzh-59450>, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Dalferth, Ingolf U. (2013a): Hermeneutische Theologie – heute? In: Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.): Hermeneutische Theologie – heute? Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 60), S. 3–38.
- Dalferth, Ingolf U.; Bühler, Pierre; Hunziker, Andreas (2013b): Einleitung: Hermeneutische Theologie – eine Spurensuche. In: Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.): Hermeneutische Theologie – heute? Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 60), S. IV–XXII.
- Dingel, Irene (Hg.) (2014): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Döbert, Marcus (2009): Posthermeneutische Theologie. Plädoyer für ein neues Paradigma. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (ReligionsKulturen, Bd. 3).
- Dosse, François (2008): Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005). Paris: La Découverte.
- Ebeling, Gerhard (1942): Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. München: Lempp (FGLP, 10,1).
- Ebeling, Gerhard (1959): Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (1962): Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (1965): Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (1967a): Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Erster Band. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 300–318.
- Ebeling, Gerhard (1967b): Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Erster Band. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 407–428.

- Ebeling, Gerhard (³1967c): Diskussionsthese für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Erster Band. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 447–457.
- Ebeling, Gerhard (³1967d): Erwägungen zur Lehre vom Gesetz. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Erster Band. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 255–293.
- Ebeling, Gerhard (³1967e): Theologische Erwägungen über das Gewissen. Walter Gut zum 75. Geburtstag. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Erster Band. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 429–446.
- Ebeling, Gerhard (³1967f): Weltliches Reden von Gott. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Erster Band. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 372–380.
- Ebeling, Gerhard (³1967g): Wort Gottes und Hermeneutik. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Erster Band. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 319–348.
- Ebeling, Gerhard (1971): Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (³1975a): Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 1–49.
- Ebeling, Gerhard (³1975b): Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 372–395.
- Ebeling, Gerhard (³1975c): Die Evidenz des Ethischen in der Theologie. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 1–41.
- Ebeling, Gerhard (³1975d): Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenberg's Kritik. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (³1975e): Gott und Wort. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 396–432.
- Ebeling, Gerhard (³1975f): Hermeneutische Theologie? In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 99–120.

- Ebeling, Gerhard (³1975g): Kerygma. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Dritter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (³1975h): Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 92–98.
- Ebeling, Gerhard (³1975i): Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (³1975j): Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“. In: Gerhard Ebeling: Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 343–371.
- Ebeling, Gerhard (1979a): Dogmatik des christlichen Glaubens Band I. Prolegomena. Erster Teil. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard (1979b): Dogmatik des christlichen Glaubens Band III. Dritter Teil. Der Glaube an Gott, den Vollender der Welt. Register. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (1979c): Dogmatik des christlichen Glaubens. Band II. Zweiter Teil: Der Glaube an Gott, den Versöhner der Welt. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ebeling, Gerhard (1995): Hermeneutik zwischen der Macht des Gotteswortes und seiner Entmachtung in der Moderne. In: Gerhard Ebeling (Hg.): Wort und Glaube. Vierter Band. Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Tübingen: J.C.B. Mohr (Wort und Glaube, 4), S. 209–225.
- Ebeling, Gerhard (1997): Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard (2006): Mein theologischer Weg. In: Gerhard Ebeling. Mein theologischer Weg. Zürich (Hermeneutische Blätter), S. 5–66.
- Erlemann, Kurt (1999): Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch. Tübingen, Basel: UTB.
- Erlemann, Kurt; Nickel-Bacon, Irmgard; Loose, Anika (2014): Gleichnisse – Fabeln – Parabeln. Exegetische, literaturtheoretische und religionspädagogische Zugänge. Tübingen: Francke Verlag (UTB Theologie, Literaturwissenschaft, 4134).
- Fangmeier, Jürgen (1964): Ernst Fuchs. Versuch einer Orientierung (Ein Referat aus Basel). Zürich: EVZ (Theologische Studien, 80).

- Fischer, Hermann (1992): Grundkurs Theologie Band 6: Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (Urban-Taschenbücher, 426).
- Fischer, Hermann (2002): Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Franz, Helmut (1969): Das Denken Heideggers und die Theologie. In: Otto Pöggeler (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 34), S. 179–216.
- Frey, Daniel (Hg.) (2013): Die Rezeption von Paul Ricœur in den Feldern der Theologie. Berlin, Münster: Lit-Verlag (Heidelberger Studien zur praktischen Theologie, Bd. 18).
- Frey, Jörg; Rohls, Jan; Zimmermann, Ruben (Hg.) (2003): Metaphorik und Christologie. Berlin: Walter De Gruyter (Theologische Bibliothek Töpelmann, 120).
- Fuchs, Ernst (1960a): Die Sprache im Neuen Testament. In: Ernst Fuchs: Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 258–279.
- Fuchs, Ernst (1960b): Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief. In: Ernst Fuchs: Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 424–430.
- Fuchs, Ernst (1965a): Alte und neue Hermeneutik. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 193–230.
- Fuchs, Ernst (1965b): Das Christusverständnis bei Paulus und im Johannesevangelium. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 298–313.
- Fuchs, Ernst (1965c): Das Fest der Verlorenen. Existenziale Interpretation des Gleichnisses vom verlorenen Sohn. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 402–415.
- Fuchs, Ernst (1965d): Das Neue Testament und das hermeneutische Problem. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 136–173.
- Fuchs, Ernst (1965e): Das Problem der theologischen Exegese des Neuen Testaments. In: Ernst Fuchs: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 138–153.

- Fuchs, Ernst (²1965f): Das Problem der theologischen Hermeneutik. Ein Gruß an Rudolf Bultmann anlässlich der Beendigung seiner akademischen Tätigkeit in Marburg. In: Ernst Fuchs: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 116–137.
- Fuchs, Ernst (²1965g): Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen. In: Ernst Fuchs: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 281–305.
- Fuchs, Ernst (1965h): Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 49–69.
- Fuchs, Ernst (1965i): Die Spannung im neutestamentlichen Christusglauben. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 280–297.
- Fuchs, Ernst (1965j): Die Zukunft des Glaubens nach 1.Thess 5, 1-11. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 334–363.
- Fuchs, Ernst (1965k): Einleitung. Zur Frage nach dem historischen Jesus. Ein Nachwort. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 1–31.
- Fuchs, Ernst (1965l): Existentielle Interpretation von Röm 7,7-12 und 21-23. Dem Freunde Gerhard Ebeling zum 50.Geburtstag. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 364–401.
- Fuchs, Ernst (1965m): Muß man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will? Vorerwägungen zur Auslegung von 1.Kor 15,1-11. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 249–279.
- Fuchs, Ernst (1965n): Sprachgeschehen und Christologie. Warum hat die Predigt des Glaubens einen Text? In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 231–248.

- Fuchs, Ernst (1965o): Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis. Zu Bultmanns Jesusbuch. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 32–48.
- Fuchs, Ernst (1965p): Vom Glaubensbekenntnis. In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 70–96.
- Fuchs, Ernst (1965q): Was hat die christliche Verkündigung zu sagen? In: Ernst Fuchs: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 416–432.
- Fuchs, Ernst (²1965r): Was ist existentielle Interpretation? A. In: Ernst Fuchs: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 65–90.
- Fuchs, Ernst (²1965s): Was ist existentielle Interpretation? B. In: Ernst Fuchs: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 91–106.
- Fuchs, Ernst (²1965t): Was ist existentielle Interpretation? C. (Die Frage nach dem Sein als hermeneutisches Problem). In: Ernst Fuchs: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 107–115.
- Fuchs, Ernst (²1965u): Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Fuchs, Ernst (1967): Theologie und Metaphysik. Zu der theologischen Bedeutung der Philosophie Heideggers und Grisbachs. In: Gerhard Noller (Hg.): Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion. München: Chr. Kaiser Verlag (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 38), S. 136–146.
- Fuchs, Ernst (1968): Marburger Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr (HUTH, 9).
- Fuchs, Ernst (⁴1970): Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Fuchs, Ernst (1971): Jesus. Wort und Tat. Tübingen: J.C.B. Mohr (Vorlesungen zum Neuen Testament, 1).

- Fuchs, Ernst (1979a): Aus der Marburger Zeit. In: Ernst Fuchs: Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge. Unter Mitarbeit von Eberhard Grötzing. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, S. 73–75.
- Fuchs, Ernst (1979b): Kanon und Kerygma. Ein Referat. In: Ernst Fuchs: Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge. Unter Mitarbeit von Eberhard Grötzing. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 21–41.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gelder, Katrin (1992): Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens“ im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 11).
- Gerber, Christine (2005): Paulus und seine „Kinder“. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Goebel, Hans Theodor (1972): Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1994): Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Abt. 1. Sämtliche Werke, Bd. 7. Dramen, 4. Faust, Texte. 40 Bände. Hg. v. Albrecht Schöne und Hendrik Birus. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Goltz, Rainer (2008): Das Werden der Gewissheit. Eine Untersuchung zum protestantischen Verständnis von Offenbarung als Grund des Glaubens im Anschluss an die Theologien von Barth, Ebeling und Herms. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Theologie, Kultur, Hermeneutik, Bd. 7).
- Görtz, Heinz-Jürgen (1999): Der »Grundakt« des Erzählens. Ricoeurs Gedanke der »narrativen Identität« in theologischer Perspektive. In: Burkhard Liebsch (Hg.): Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricoeurs. Freiburg, München: Alber, S. 273–300.
- Greisch, Jean (1973): Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1), S. 71–111.
- Greisch, Jean (1993): Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Greisch, Jean (2001): Paul Ricoeur, l'itinéraire du sens. Grenoble: Jérôme Millon.

- Großhans, Hans-Peter (1996): Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 34).
- Großmann, Andreas (2010): Theologie aus dem Geiste der Heideggerschen Philosophie? Zu Bultmanns Verständnis existentialer Theologie. In: Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Bultmann und Luther. Lutherrezeption in Exegese und Hermeneutik Rudolf Bultmanns. Hannover: VELKD, S. 155–170.
- Großmann, Andreas (2013): Was sich nicht von selbst versteht. Heidegger, Bultmann und die Frage einer hermeneutischen Theologie. In: Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.): Hermeneutische Theologie – heute? Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 60), S. 55–81.
- Gschwandter, Christina M. (2012): Paul Ricoeur and the Relationship between Philosophy and Religion in contemporary French Phenomenology. In: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 3 (2), S. 7–25. Online verfügbar unter <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/viewFile/147/75#>, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Hailer, Martin (1999): Metapher und Symbol, oder: Ist Skepsis in der Theologie unausweichlich? In: Reinhold Bernhardt und Ulrike Link-Wieczorek (Hg.): Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 42–53.
- Hammann, Konrad (2012): Rudolf Bultmann. Eine Biographie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Härle, Wilfried (2008): Wer hat die Kompetenz zur (richtigen) Schriftauslegung? Überlegungen im Anschluss an Luther und Schleiermacher. In: Wilfried Härle: Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre. Berlin, New York: Walter De Gruyter, S. 164–183.
- Härle, Wilfried (2012): Dogmatik. Berlin: Walter De Gruyter (De Gruyter Studium).
- Harnisch, Wolfgang (2001): Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, 1343).
- Hartenstein, Friedhelm (2013): Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments? In: Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul (Hg.): Das Alte Testament in der Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (MThSt, 119), S. 19–47.

- Hartl, Johannes (2008): *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*. Berlin: Lit-Verlag (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 51).
- Haufe, Günter (²1972): *Vom Werden und Verstehen des Neuen Testaments: Eine Einführung*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Haverkamp, Anselm (Hg.) (²1996): *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger, Martin (1976): *Phänomenologie und Theologie. Teil II*. In: Martin Heidegger: *Wegmarken*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, Bd. 9), S. 45–78.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1914 - 1970, Bd. 2).
- Heidegger, Martin (⁴1981): *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. In: Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, Bd. 4), S. 32–48.
- Heidegger, Martin (1985a): *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. In: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, 12), S. 79–146.
- Heidegger, Martin (1985b): *Das Wesen der Sprache (1957/58)*. In: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, 12), S. 147–204.
- Heidegger, Martin (1985c): *Der Weg zur Sprache (1959)*. In: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, 12), S. 227–257.
- Heidegger, Martin (1985d): *Die Sprache (1950)*. In: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, 12), S. 7–30.

- Heidegger, Martin (1985e): *Unterwegs zur Sprache*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, 12).
- Heidegger, Martin (2000): »...dichterisch wohnet der Mensch...«. In: Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, Bd. 7), S. 191–208.
- Heidegger, Martin (2006): *Identität und Differenz* (1957). In: Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, Bd. 11), S. 27–112.
- Heidegger, Martin (2009): *Das Ereignis*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe. III. Abt. Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge - Gedachtes, Bd. 71).
- Helenius, Timo (2012): "As If" and the Surplus of Being in Ricoeur's Poetics. In: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 3 (2), S. 149–170. Online verfügbar unter <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/viewFile/113/74#>, zuletzt geprüft am 10.08.2017.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1994): *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hiller, Doris (2009): *Gottes Geschichte. Hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte, orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricœurs*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag.
- Hübner, Hans (2003): Bultmanns »existentielle Interpretation« – Untersuchungen zu ihrer Herkunft. In: *ZThK* 100, S. 280–324.
- Hübner, Hans (2006): »Existentielle« Interpretation bei Rudolf Bultmann und Martin Heidegger. In: *ZThK* 103 (4), S. 533–567.
- Huizing, Klaas (1996): *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*. Berlin: Walter De Gruyter (Theologische Bibliothek Töpelmann, 75).
- Huxel, Kirsten (2004): *Theologie als Sprachlehre des Glaubens. Zum hermeneutischen Programm von Ernst Fuchs*. In: *ZThK* 101 (3).
- Jonas, Hans (1967): *Heidegger und die Theologie*. In: Gerhard Noller (Hg.): *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*. München: Chr. Kaiser Verlag

- (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20.Jahrhundert, 38), S. 316–340.
- Jülicher, Adolf (²1899): Die Gleichnisreden Jesu. Erster Teil: Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen. Zweiter Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. Freiburg, Leipzig, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Jüngel, Eberhard (1974): Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. Martin Heidegger zum 85.Geburtstag in Ehrerbietung und Dankbarkeit. In: Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München: Chr. Kaiser Verlag, S. 71–122.
- Jüngel, Eberhard (³1976): Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth; eine Paraphrase. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Jüngel, Eberhard (1990): Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns. In: Eberhard Jüngel: Theologische Erörterungen. 3. Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (BevTh, 107), S. 16–77.
- Jüngel, Eberhard (³2000a): Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre. In: Eberhard Jüngel: Theologische Erörterungen. 1. Unterwegs zur Sache. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 206–231.
- Jüngel, Eberhard (³2000b): Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem. In: Eberhard Jüngel: Theologische Erörterungen. 1. Unterwegs zur Sache. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 126–144.
- Jüngel, Eberhard (⁷2001): Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Jüngel, Eberhard (⁷2004): Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Jüngel, Eberhard; Schunack, Gerd (Hg.) (2003): Ernst Fuchs Lesebuch. Ausgewählte Texte. Tübingen, Stuttgart: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (UTB, 2419. Theologie).
- Kienzler, Klaus (1976): Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg. Freiburg: Herder (FThSt, Bd. 100).
- Knuth, Hans C. (1986): Verstehen und Erfahrung. Hermeneutische Beiträge zur empirischen Theologie. Hannover: Lutherhaus.

- Körner, Bernhard (2011): Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik. Würzburg: Echter-Verlag.
- Korsch, Dietrich (2016a): Antwort auf Grundfragen christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative Disziplin. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Korsch, Dietrich (Hg.) (2016b): Paul Ricœur und die evangelische Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Religion in Philosophy and Theology, 76).
- Korsch, Dietrich; Rudolph, Enno (Hg.) (2000): Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Religion und Aufklärung, Bd. 7).
- Körtner, Ulrich H. J. (1994): Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Sammlung Vandenhoeck).
- Körtner, Ulrich H. J. (2000): Zur Einführung: Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann. In: Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, S. 1–18.
- Körtner, Ulrich H. J. (2001): Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Online verfügbar unter <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0005/bsb00050769/images/>, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Körtner, Ulrich H. J. (2006): Einführung in die theologische Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Einführung Theologie).
- Körtner, Ulrich H. J. (2011): Christus als Wort Gottes. Überlegungen zu einer metaphorologischen Christologie im Anschluß an Barmen I. In: Ulrich H. J. Körtner: Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metaphortheoretische Zugänge zur Bibel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag (Neukirchener Theologie), S. 101–128.
- Körtner, Ulrich H. J. (2013): Konsequente Exegese. Zum Verhältnis von hermeneutischer Theologie, Wort Gottes und Schriftauslegung. In: Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.): Hermeneutische Theologie – heute? Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 60), S. 149–173.
- Kreitzschek, Dagmar (2004): Zeitgewinn. Theorie und Praxis der erzählenden Predigt. Leipzig: Evangelisches Verlagshaus.
- Landmesser, Christof (2010): Der Mensch in der Entscheidung. Anthropologie als Aufgabe der Theologie in der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. In: Andreas Klein und

- Christof Landmesser (Hg.): Rudolf Bultmann (1884 - 1976) - Theologe der Gegenwart. Hermeneutik - Exegese - Theologie - Philosophie. 11. Jahrestagung vom 2. - 4. März 2009 in Hofgeismar. Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., S. 87–110.
- Landmesser, Christof (2017): 12. Anthropologie. In: Christof Landmesser (Hg.): Bultmann Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 334–343.
- Lauster, Jörg (2003): Biblische Bildsprache, christologische Metaphern und ihr historischer Erfahrungsgrund. In: Jörg Frey, Jan Rohls und Ruben Zimmermann (Hg.): Metaphorik und Christologie. Berlin: Walter De Gruyter (Theologische Bibliothek Töpelmann, 120), S. 281–298.
- Lavaud, Claudie (1985): Philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricœur. In: *Études* 362, S. 519–533. Online verfügbar unter <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k442013s.image.r=j%C3%A9sus.f89.pagination.langFR>, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Leonhardt, Rochus; Rösel, Martin (2000): Protestantisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemässen Schrifthermeneutik. In: *ThZ* 56 (4), S. 298–324, zuletzt geprüft am 30.09.2016.
- Lévinas, Emmanuel; Casper, Bernhard (1981): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge. Freiburg, München: Alber.
- Liebsch, Burkhard (2013): Heidegger und Paul Ricœur. Der Sinn von »Dasein« – im Zeichen des Anderen. In: Dieter Thomä (Hg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Unter Mitarbeit von Katrin Meyer und Hans B. Schmid. Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 431–433.
- Linnemann, Eta (1975): Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, Martin (1520): Tractatus de libertate Christiana. Hg. v. P. Pietsch. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger (Weimarer Ausgabe, 7 (1897), Schriften 1520/21).
- Luther, Martin (1522): Die Epistel S. Pauli an die Römer. Hg. v. O. Albrecht. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger (Weimarer Ausgabe, Die Deutsche Bibel, 7, Episteln und Offenbarung 1522/46).
- Luther, Martin (1537/38): Reihenpredigten über Johannes 1-2. Hg. v. G. Buchwald und O. Brenner. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger (Weimarer Ausgabe, 46 (1912)).

- Luz, Ulrich (2014): Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag.
- Martin, Gerhard M. (1976): Vom Unglauben zum Glauben. Zur Theologie der Entscheidung bei Rudolf Bultmann. Zürich: Theologischer Verlag (Theologische Studien, 118).
- Mattern, Jens (1996): Paul Ricœur zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Mattern, Jens (2008): Zwischen kultureller Symbolik und allgemeiner Wahrheit. Paul Ricœur interkulturell gelesen. Nordhausen: Bautz (Interkulturelle Bibliothek, 70).
- McFarland, Ian (2001): Artikel: Kerygma (II. Dogmatisch). In: Hans D. Betz (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. I - K. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (RGG), S. 936–938.
- Meurer, Hermann-Josef (1997): Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols „Gottesherrschaft/Reich Gottes“. Bodenheim: PHILO.
- Moltmann, Jürgen (1964): Anfrage und Kritik. Zu Gerhard Ebelings «Theologie und Verkündigung». In: *EvTh* 24, S. 25–33.
- Moxter, Michael (2008): Schrift als Grund und Grenze von Interpretation. In: *ZThK* 105 (2), S. 146–169.
- Mugerauer, Roland (2003): Symboltheorie und Religionskritik. Paul Tillich und die symbolische Rede von Gott aus theologischer, religionsphilosophischer und psychoanalytischer Perspektive, konkretisiert am Symbol „Vater“ für Gott. Marburg: Tectum.
- Müller, Wolfgang W. (1990): Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan. Frankfurt am Main: Peter Lang (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie, 401).
- Noort, Ed; Haaker, Klaus; Ringleben, Joachim (2004): Artikel: Wort Gottes. In: Horst R. Balz, Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hg.): Wiedergeburt – Zypern. 40 Bände. Berlin: Walter De Gruyter (Theologische Realenzyklopädie, 36), S. 291–329.
- Orth, Stefan (1999): Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie. Freiburg: Herder.
- Orth, Stefan (Hg.) (2009): Poetik des Glaubens. Paul Ricoeur und die Theologie. Freiburg, München: Alber.

- Ott, Heinrich (1959): Artikel: Kerygma (II. Dogmatisch). In: Kurt Gallig, Wilfrid Werbeck und Hans von Campenhausen (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. H - Kon. Tübingen: J.C.B. Mohr (RGG), S. 1251–1254.
- Pannenberg, Wolfhart (1962): Die Krise des Ethischen und die Theologie. In: *ThLZ* 87 (1), S. 7–16.
- Pannenberg, Wolfhart (1964): Grundzüge der Christologie. Gütersloh.
- Petzoldt, Martin (1984): Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Petzoldt, Matthias (2005): Kommunikations- und medientheoretische Anmerkungen zur subjektivitätstheoretischen Kritik an der Wort-Gottes-Theologie. In: Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger (Hg.): Krisen der Subjektivität: Problemfelder eines strittigen Paradigmas: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Religion in Philosophy and Theology, 18), S. 417–453.
- Petzoldt, Matthias (2012): Offenbarung erleben und zu verstehen suchen. Zum theologischen Diskurs um das Prinzip Offenbarung im Kontext der hermeneutischen Diskussion. In: Christof Landmesser (Hg.): Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, S. 15–40.
- Pfeiffer, Helmut (³2007): Artikel: Rezeption. In: Jan-Dirk Müller (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Georg Braungart und Klaus u.a. Weimar. Berlin, New York: Walter De Gruyter, S. 283–285.
- Pilnei, Oliver (2007): Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 52).
- Pilnei, Oliver (2017): 15. Bultmann und Ernst Fuchs. In: Christof Landmesser (Hg.): Bultmann Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 132–138.
- Pöggeler, Otto (1983): Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg, München: Alber (Alber-Broschur Philosophie).
- Porée, Jérôme (2013): Les limites du récit. In: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 4 (2), S. 38–49. Online verfügbar unter <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/178/110>, zuletzt geprüft am 10.08.2017.

- Prammer, Franz (1988): Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs. In ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie. Innsbruck: Tyrolia.
- Rad, Gerhard von (1975): Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Raden, Matthias J. (1988a): Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricoeurs. Frankfurt am Main, New York: Peter Lang.
- Raden, Matthias J. (1988b): Hermeneutik der Entsprechung oder Hermeneutik der Nichtentsprechung. Eine Gegenüberstellung der theologischen Hermeneutiken von E.Jüngel und P.Ricoeur. In: *EvTh* 48 (4), S. 217–232.
- Reinmuth, Eckart (2002): Hermeneutik des Neuen Testaments: Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB für Wissenschaft, 2310).
- Reinmuth, Eckart (2008): Vom Sprachereignis zum Kommunikationsereignis. Diskurstheoretische Überlegungen zu den Kontexten der Gleichnisrede Jesu. In: Ruben Zimmermann und Gabi Kern (Hg.): Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 231), S. 541–557.
- RGG³: Galling, Kurt, von Campenhausen, Hans (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen: Mohr 1957-1965.
- RGG⁴: Betz, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen: Mohr Siebeck 1998-2007.
- Ricoeur, Paul (1967a): Bultmann. In: *Foi-Éducation (Foi et langage)* 37 (81), S. 17–35.
- Ricoeur, Paul (1967b): Ebeling. In: *Foi-Éducation (Foi et langage)* 37 (81), S. 36–57.
- Ricoeur, Paul (1967c): Langage Religieux. Mythe et symbole. Communication suivie d'une discussion avec H. Corbin et d'autres. In: Pierre et al. Aubenque (Hg.): Le langage. II Langages. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. Genève, 1966. Neuchâtel: La Baconnière, S. 129–137.
- Ricoeur, Paul (1968a): Contribution d'une Réflexion sur le Langage à une Théologie de la Parole. In: *RThPh* 18 (5-6), S. 333–348.
- Ricoeur, Paul (1968b): L'événement de la parole chez Ebeling. In: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* (9), S. 23–31.

- Ricœur, Paul (1969a): Existence et herméneutique. In: Paul Ricœur (Hg.): Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, S. 7–28.
- Ricœur, Paul (1969b): Herméneutique des symboles et réflexion philosophiques (I). In: Paul Ricœur (Hg.): Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, S. 283–310.
- Ricœur, Paul (1969c): Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II). In: Paul Ricœur (Hg.): Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, S. 311–329.
- Ricœur, Paul (1969d): La liberté selon l'espérance. In: Paul Ricœur (Hg.): Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, S. 393–430.
- Ricœur, Paul (Hg.) (1969e): Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1969f): Le problème du double-sens come problème herméneutique et comme problème sémantique. In: Paul Ricœur (Hg.): Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, S. 64–79.
- Ricœur, Paul (1969g): Préface à Bultmann. In: Paul Ricœur (Hg.): Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, S. 373–392.
- Ricœur, Paul (1971a): Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique. In: Xavier Léon-Dufour (Hg.): Exégèse et Herméneutique. Paris: Éditions du Seuil (Parole de Dieu), S. 35–53.
- Ricœur, Paul (1971b): Esquisse de conclusion. In: Xavier Léon-Dufour (Hg.): Exégèse et Herméneutique. Paris: Éditions du Seuil (Parole de Dieu), S. 285–295.
- Ricœur, Paul (1971c): Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a. In: Xavier Léon-Dufour (Hg.): Exégèse et Herméneutique. Paris: Éditions du Seuil (Parole de Dieu), S. 67.
- Ricœur, Paul (1971d): Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Freiburg, München: Alber.
- Ricœur, Paul (1972): La métaphore et le problème central de l'herméneutique. In: *Revue Philosophique de Louvain* 70 (5), S. 93–112. Online verfügbar unter http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1972_num_70_5_5651, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Ricoeur, Paul (1973a): Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns. In: *EvTh* (33/5), S. 457–476.
- Ricoeur, Paul (1973b): Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretation I. München: Kösel-Verlag.

- Ricœur, Paul (1973a): Sprache und Theologie des Wortes. In: Xavier Léon-Dufour (Hg.): Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur. München: Kösel-Verlag, S. 201–221.
- Ricœur, Paul (1973b): Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden. In: Xavier Léon-Dufour (Hg.): Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur. München: Kösel-Verlag, S. 19–39.
- Ricoeur, Paul (1974a): Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II. München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, Paul (1974b): Philosophische und theologische Hermeneutik. In: Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München: Chr. Kaiser Verlag, S. 24–45.
- Ricoeur, Paul (1974c): Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München: Chr. Kaiser Verlag, S. 45–70.
- Ricoeur, Paul (1975): Biblical Hermeneutics. In: *Semeia* 4 (4), S. 27–148.
- Ricœur, Paul (1975): La Métaphore vive. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1977): Herméneutique de l'idée de Révélation. In: Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Edgar Haulotte, Etienne Cornélis und Claude Geffré (Hg.): La Révélation. Brüssel (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), S. 15–54.
- Ricœur, Paul (1978): Der Text als Modell. hermeneutisches Verstehen. In: Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm (Hg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 238), S. 83–117.
- Ricœur, Paul (1979): Der gekreuzigte Gott von Jürgen Moltmann. In: Michael Welker (Hg.): Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“. München: Chr. Kaiser Verlag, S. 17–25.
- Ricœur, Paul (1982): Biblische Hermeneutik. In: Wolfgang Harnisch (Hg.): Die Neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 248–339.
- Ricœur, Paul (1983): Temps et récit I. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1984): Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1985): Temps et récit III. Le temps raconté. Paris: Éditions du Seuil.

- Ricœur, Paul (1986a): Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ricœur, Paul (Hg.) (1986b): Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1986c): Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire. In: Paul Ricœur (Hg.): Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, S. 161–182.
- Ricœur, Paul (1986d): La fonction herméneutique de la distanciation. In: Paul Ricœur (Hg.): Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, S. 101–117.
- Ricœur, Paul (1986e): Le modèle du texte: L'action sensée considérée comme un texte. In: Paul Ricœur (Hg.): Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, S. 183–211.
- Ricœur, Paul (1986f): L'imagination dans le discours et dans l'action. In: Paul Ricœur (Hg.): Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, S. 213–236.
- Ricœur, Paul (1986g): Qu'est-ce qu'un texte? In: Paul Ricœur (Hg.): Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, S. 137–159.
- Ricoeur, Paul (1987): Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie. In: *ZThK* (84/2), S. 232–253. Online verfügbar unter http://www.digizeitschriften.de/dms/img/?PPN=PPN507831411_1987_0084&DMDID=dmdlog15.
- Ricœur, Paul (1988a): Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier (Philosophie de l'esprit).
- Ricœur, Paul (1988b): Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. L'homme faillible; Symbolique du Mal. Paris: Aubier (Philosophie de l'esprit).
- Ricœur, Paul (1988c): Zeit und Erzählung I. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ricœur, Paul (1989): Zeit und Erzählung II. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ricœur, Paul (1990): Soi-même comme un autre. L'ordre philosophique. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul (1991a): On Interpretation. In: Paul Ricoeur: From text to action. Essays in hermeneutics, II. London: Athlone Press, S. 1–20.

- Ricoeur, Paul (1991b): The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In: Paul Ricoeur: From text to action. Essays in hermeneutics, II. London: Athlone Press, S. 144–167.
- Ricoeur, Paul (1991): Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit. München: Wilhelm Fink Verlag (Übergänge: Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt).
- Ricoeur, Paul (1994a): Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu (1977). In: Paul Ricoeur (Hg.): Lectures. Tome 3. Paris: Éditions du Seuil, S. 281–305.
- Ricoeur, Paul (1994b): L'herméneutique du témoignage. In: Paul Ricoeur (Hg.): Lectures. Tome 3. Paris: Éditions du Seuil, S. 107–139.
- Ricoeur, Paul (1994c): Phénoménologie de la religion. In: Paul Ricoeur (Hg.): Lectures. Tome 3. Paris: Éditions du Seuil, S. 263–271.
- Ricoeur, Paul (1995a): La Critique et la Conviction. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Levy.
- Ricoeur, Paul (1995b): Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit (Philosophie).
- Ricoeur, Paul (2000): La mémoire, l'histoire et l'oubli. L'ordre philosophique. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul (2004): Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ricoeur, Paul (2005a): Das Selbst als ein Anderer. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ricoeur, Paul (2005b): Gott nennen. In: Paul Ricoeur: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 - 1999). Hg. v. Peter Welsen. Hamburg: Meiner, S. 153–182.
- Ricoeur, Paul (2005c): Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 - 1999). Hg. v. Peter Welsen. Hamburg: Meiner.
- Ricoeur, Paul (2006a): Équivalence et surabondance. Les deux logiques. In: Esprit. La pensée Ricoeur. Esprit (3-4). Paris: Éditions Esprit, S. 167–173.
- Ricoeur, Paul (2006b): Gerhard Ebeling. Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen. In: Gerhard Ebeling. Mein theologischer Weg. Zürich (Hermeneutische Blätter), S. 75–94.
- Ricoeur, Paul (2008a): Amour et justice. Paris: Éditions points (Points. Essais, 609).
- Ricoeur, Paul (2008b): An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion. Dt. Erstausg. Hg. v. Veronika Hoffmann. Freiburg, München: Alber.
- Ricoeur, Paul (2010): Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960-1969). Hg. v. Daniel Creutz. Freiburg, München: Alber.

- Ricœur, Paul; Bayer, Oswald (1990): *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ricoeur, Paul; Jüngel, Eberhard (Hg.) (1974): *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Ricœur, Paul; Lacocque, André (1998): *Penser la bible*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ringleben, Joachim (1998): *Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ringleben, Joachim (2010): *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 57).
- Ringleben, Joachim (2015): *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (FSÖTh, 150).
- Robinson, James M. (1964): *Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger*. In: James M. Robinson und John B. jr. Cobb (Hg.): *Der späte Heidegger und die Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen*, Bd. 1. Zürich: Zwingli Verlag (Neuland in der Theologie), S. 15–93.
- Robinson, James M.; Cobb, John B. jr. (Hg.) (1964): *Der späte Heidegger und die Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen*. Zürich: Zwingli Verlag (Neuland in der Theologie).
- Robinson, James M.; Cobb, John B. jr. (Hg.) (1965): *Die Neue Hermeneutik. Neuland in der Theologie 2*. Zürich: Zwingli Verlag.
- Rohls, Jan (1997): *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rudolph, Enno (1999): *Metapher oder Symbol. Zum Streit der schönsten Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer*. In: Reinhold Bernhardt und Ulrike Link-Wieczorek (Hg.): *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 320–328.
- Sass, Hartmut von (2013a): *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 62).
- Sass, Hartmut von (2013b): *Sakrament und Gleichnis. Zur Sprachlichkeit des Glaubens nach Ernst Fuchs*. In: Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker (Hg.): *Hermeneutische Theologie – heute?* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 60), S. 193–226.

- Saussure, Ferdinand de (³2001): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Unter Mitarbeit von Charles Bally und Albert Sechehaye. Berlin: Walter De Gruyter (De-Gruyter-Studienbuch). Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1515/9783110870183>, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Schmithals, Walter (²1967): Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Schottroff, Luise (³2010): Die Gleichnisse Jesu. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schröter, Jens (2000): Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven. In: *NTS* 46 (2), S. 262–283.
- Sellin, Gerhard (2011a): Allegorie und „Gleichnis“. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. In: Gerhard Sellin: Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt. Hg. v. Dieter Sänger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et orbis antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 90), S. 141–189.
- Sellin, Gerhard (2011b): Metapher – Symbol – Mythos. Anmerkungen zur Sprache der Bilder in Religion und Bibel. In: Gerhard Sellin: Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt. Hg. v. Dieter Sänger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et orbis antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 90), S. 207–234.
- Sinn, Gunnar (1991): Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses. Tübingen: Francke Verlag (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 4).
- Slenczka, Notger (2003): Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Slenczka, Notger (2004): Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares „King Richard III.“ als Hintergrund eines Verständnisses der 'imputativen Rechtfertigung' bei Luther. In: *Kerygma und Dogma* 50 (4), S. 289–319.
- Slenczka, Notger (2005a): Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein. In: Dietrich Korsch (Hg.): Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Luther-Gesellschaft. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 79–98.

- Slenczka, Notger (2005b): Zur Theologie von Luthers Kleinem Katechismus. In: Norbert Dennerlein (Hg.): Die Gegenwartsbedeutung der Katechismen Martin Luthers. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 9–35.
- Slenczka, Notger (2011): Problemgeschichte der Christologie. In: Elisabeth Gräb-Schmidt (Hg.): Christologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Marburger Theologische Studien, 113), S. 59–111.
- Slenczka, Notger (2012): Die Bedeutung des historischen Jesus aus systematisch-theologischer Sicht. In: Paul Metzger (Hg.): Die Konfession Jesu. Europäische Tagung für Konfessionskunde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Bensheimer Hefte, 112), S. 68–82.
- Slenczka, Notger (2014a): Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins. In: Jens Schröter (Hg.): Jesus Christus. Tübingen: Mohr Siebeck (Themen der Theologie, 4213), S. 182–241.
- Slenczka, Notger (2014b): Die klassische Pneumatologie im Gespräch. In: Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl (Hg.): Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck (Dogmatik in der Moderne, 7), S. 109–129.
- Slenczka, Notger (2014c): „Sich schämen“. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse. In: Cornelia Richter, Bernhard Dressler und Jörg Lauster (Hg.): Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 241–261.
- Slenczka, Notger (2015): Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom Jüngsten Gericht. In: Stephan Schaede (Hg.): Das Gewissen. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion und Aufklärung, 24), S. 235–283.
- Slenczka, Notger (2017): Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Stock, Konrad (2005): Die Theorie der christlichen Gewißheit. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Stoellger, Philipp (2000): Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (HUTh, 39).

- Stricker, Nicola (2016): Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann. In: Dietrich Korsch (Hg.): Paul Ricœur und die evangelische Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Religion in Philosophy and Theology, 76), S. 14–30.
- Tétaz, Jean-Marc (2006): Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: Esprit. La pensée Ricoeur. Esprit (3-4). Paris: Éditions Esprit, S. 138–155.
- Theißen, Gerd (2013): Das Verschwinden des hermeneutischen Konflikts. Zur Rezeption von Paul Ricœur in der deutschsprachigen theologischen Hermeneutik. In: Daniel Frey (Hg.): Die Rezeption von Paul Ricœur in den Feldern der Theologie. Berlin, Münster: Lit-Verlag (Heidelberger Studien zur praktischen Theologie, Bd. 18), S. 19–35.
- Theißen, Henning (2015): Einführung in die Dogmatik. Eine kleine Fundamentaltheologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Greifswalder theologische Forschungen, 25).
- Tomberg, Markus (2001): Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricœur. Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistemata. Reihe Philosophie, Bd. 300).
- Track, Joachim (1977): Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (FSÖTh, Bd. 37).
- Track, Joachim (1996): Philosophie, analytische. In: Horst R. Balz, James K. Cameron und Wilfried e. a. Härle (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Paris – Polen, Bd. 26. Berlin, New York: Walter De Gruyter (Theologische Realenzyklopädie, 26), S. 560–572.
- Trowitzsch, Michael (1981): Verstehen und Freiheit. Umriss zu einer theologischen Kritik der hermeneutischen Urteilskraft. Zürich: Theologischer Verlag (Theologische Studien, 126).
- Ullrich, Wolfgang (1996): Der Garten der Wildnis. Eine Studie zu Martin Heideggers Ereignis-Denken. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Vandevelde, Pol (2008): The challenge of the "such as it was" : Ricoeur's theory of narratives. In: David M. Kaplan (Hg.): Reading Ricoeur. Albany: State University of New York Press, S. 141–162.
- Vanhoozer, Kevin J. (1990): Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Vansina, Frans D. (2008): Paul Ricœur, bibliographie, primaire et secondaire. 1935-2008. Leuven: Peeters.

- Via, Dan O. (1967): *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*. Philadelphia: Fortress Press.
- Waldenfels, Bernhard (1983): *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Weder, Hans (1989): *Neutestamentliche Hermeneutik*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Weder, Hans (1990): *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wenzel, Knut (2008): *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricoeur*. Freiburg: Herder.
- Werbick, Jürgen (1976): *Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings*. München: F. Schöningh (Münchener Universitätsschriften: Fachbereich Katholische Theologie).
- Westphal, Merold (2008): *Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology of Religion*. In: David M. Kaplan (Hg.): *Reading Ricoeur*. Albany: State University of New York Press, S. 109–127.
- Zaborowski, Holger (2004): „Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919. In: Alfred Denker (Hg.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg, München: Alber (Heidegger-Jahrbuch, 1), S. 123–158.
- Zimmermann, Ruben (2000): *Metapherntheorie und biblische Bildsprache. Ein methodologischer Versuch*. In: *ThZ* 56 (2), S. 108–133. Online verfügbar unter https://theolrel.unibas.ch/fileadmin/theorel/redaktion/Theologische_Zeitschrift/PDF_Dateien/pdfs_ThZ_2000/ThZ_2_2000/02_Zimmermann.pdf, zuletzt geprüft am 01.08.2017.
- Zimmermann, Ruben (2007): *Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium*. In: Ruben Zimmermann (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 3–46.
- Zimmermann, Ruben (2008a): *Im Spielraum des Verstehens. Chancen einer integrativen Gleichnishermeneutik*. In: Ruben Zimmermann und Gabi Kern (Hg.): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 231), S. 3–24.
- Zimmermann, Ruben (2008b): *Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispielierzählung“*. In: Ruben

Zimmermann und Gabi Kern (Hg.): Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 231), S. 383–419.

Zwanepol, Klaas (1993): Unterscheiden. Eine Studie über den Hintergrund, das Motiv und die Methode der Theologie Gerhard Ebelings. Bern, New York: Peter Lang (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie, 494).

Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“. Über die göttliche Offenbarung. Online verfügbar unter http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html, zuletzt geprüft am 05.02.2018.

Internetquellen (zuletzt eingesehen am 22.04.2020):

Dictionnaire Larousse: <https://www.larousse.fr>

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie Zürich: <http://www.hermes.uzh.ch/de.html>

Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V.:
<http://bultmann-gesellschaft.net>

